

الإنسان عند الغزالي

تأليف
حسري حمّاد

بقلم
الدكتور علي عيسى عثمان



مكتبة الإنجليز المطبعة

الإنسان عند الغزالي

دار الجيل للطباعة ١٤ قصر اللؤلؤة - العجالة
تليفون ٩٠٥٢٩٦

إهداء

إلى والدي ...

«الذين كنت أفتح عيني كل صباح

كطفل على صلاتهما ...

في قريتي هناك ...

في بيت صفا ... في فلسطين

مع أرق الشاعر وأعذب الخواطر،

على عثمان

تقدمة العرب

قدم إلى الصديق الدكتور على عثمان ، نائب مدير مركز تنمية المجتمع في سرس اليلان عندما زارني في مكتبي نسخة من كتابه الذي أصدره قبل أربعة أعوام باللغة الإنجليزية عن « مفهوم الإنسان في الإسلام » . وعرض علي ، إذا ما رافقي الكتاب أن أتولى تعريبه ، ونقله إلى قرائنا العرب ، فلعل في هذا النقل خيراً يرجى أو فائدة تتحقق . وعكفت على الكتاب اقرؤه ، وكلما أوغلت في قراءته ، ازدادت شغفاً بإكمال القراءة ، وثقة بأهمية الكتاب وما فيه من مادة علمية تشير بكثير من الجلاء والوضوح إلى عمق كبير في الدراسات الإسلامية .

وأيقنت أن الكتاب جدير بالتعريب ، بل أن تعريبه أكثر من واجب فكري وروحي ، وذلك لأكثر من سبب واحد ، فؤلف الكتاب عربى مسلم ، من أبناء فلسطين ، درس في أرقى معاهد الغرب وجامعاته ، وجمع إلى الثقافة العربية المتأصلة في نفسه ، بوصفه أحد أبناءها المثقفين ، ثقافة الغرب ، وطرائقه في البحث العلمى ، وأسلوبه في التفكير والمناقشة . ومن هنا كان الكتاب مزيجاً صافياً من الإيمان الإسلامى العميق ، والمناقشة العلمية السليمة للمفاهيم ، وفقاً لأساليب الجدل المنطقي والنقاش العلمى . يضاف إلى هذا أن الكتاب في حد ذاته دراسة عميقة ، ومستفيضة لمفاهيم الإمام الغزالي وآرائه ونظرياته في الدين والحياة والأخلاق والوجود والالوهية والإنسان .

وهناك سبب ثالث ، واهله الحافظ الرئيسى الذى دفعنى إلى تعريب الكتاب ، وهو أن الإمام الغزالي الذى يقوم الكتاب على دراسة آرائه ونظرياته ، يحتل منزلة رفيعة في الفكر الإسلامى ، لما عرف عنه من صفاء فكر خلقته الحياة الصوفية إلى اختارها طريقة له في الحياة ، وغزارة مادة ، ولدتها الدراسات العميقة والمستفيضة التي أقبل عليها بشغف ونهم طيلة حياته ، والتي تفاعلت مع فكره السليم ومنطقه الأصيل ، ونجم عن تفاعلها هذا تلك الأفكار الريقة الثيرة التي انبثقت عنه ، والتي مثلت أروع نتاج الفكر الإسلامى في عصوره الذهبية الزاهرة .

ولما كان الكتاب في مجموعة لا يخرج عن كونه دراسة لمفهوم الإنسان عند الغزالي ، وبالتالي في الإسلام ، على اعتبار أن الإمام حجة في الإسلام ولسان معبر من ألسنته الصادقة الآمنة ، فقد رأيت استبدال عنوانه من « مفهوم الإنسان في الإسلام » كما هو في الإنجليزية ، إلى « الإنسان عند الغزالي » ، على اعتبار أن الترجمة العربية موجبة إلى قراء يدين معظمهم بالإسلام ، وقد تكون لبعضهم مفاهيم في الإنسان تختلف عن مفاهيم الإمام الغزالي ، بالإضافة إلى ما في هذه التسمية الجديدة من زيادة في الدقة .

وتبدّر عظمة الإمام الغزالي ، التي أقر بها كل من بحث في الفكر الإسلامي في بساطة أسلوبه في الحياة وفي نشر العلم : فهو لم يحدّ حذو غيره من الشيوخ المقلّدين . والعلماء الذي كانوا يجمعون حولهم المريدين والاتباع والتلامذة ، متطلعين إلى أكارهم الذي يبلغ حدود التقديس ، وإنما انزوى في حياة أصيلة ، من التصوف والتقشف ، منكبا على عباداته ودراساته ، وعاكفا على تدوين ما توصل إليه من نتائج وحقائق ، يبين فيها عمق مفاهيمه وسلامة عقائده ، واتساع استشفافه ، وراح يشرح قلب الإنسان وروحه وعقله ميينا ما تعرض له من علل وأمراض ، وما يدور فيها من خواطر وهواجس .

وتختلف صوفية الغزالي عن تصوف من سبقه ولحق به من أئمة التصوف فهو لم يتلق آراءه الصوفية على يد مشايخ طرقها ، وإنما استوحاها من عزمته على اعتناق المبادئ الإسلامية الصافية ، والمفاهيم الشرعية الأصلية ليتقرب عن طريقها إلى الله ، الذي يعتمد عليه في إنارة باصرته ، واستجلائه للحقائق والأمور بصورة نيرة واضحة ، وليطلع إلى الناس ، الذين لا يتأى عنهم بئار هذه العملية الروحية الخلاقية ، بينما كان غيره يؤثرون العزلة والأنطواء على الناس ، كقول أحد كبارهم ، وهو سهل بن عبد الله : « مخالطة الوالي للناس ذل ، وتفرده عنهم عز ، وقلما رأيت وليا لله عز وجل إلا منفردا .. » ، وكقولهم إن إبراهيم بن أد ، وهو من كبارهم ، كان يعلق بابه من خارج ، فيجىء الناس ويجذونه مغلقا فيذهبون .

وهكذا نجد أن الإمام الغزالي ، خرج على مفهوم سابقة ولا حقيه في التصوف

فهم يرون فيه الانصراف عن الدنيا . وقال أحد كبارهم : « من أراد أن يسلم له دينه ويستريح بدنه وقلبه ، فلا يلق الناس ، فإن هذا زمان وحشة ، فالعاقل من اختار فيه العزلة .. » أما الغزالي فقد أقبل على الشريعة يعب من مناهلها ، ويمتصم بالإيمان في قرارة نفسه ، فيحرق بإصراره في صفات الحق ، ويمعن النظر في التنزيه والتوحيد ، حتى امتلأ عقله بالعلوم والمعارف ، وهكذا غدت الصوفية عنده أحوال ومقامات ومجاهدات ومكاشفات وسياحات .

وقد وضع الإمام الغزالي عددا من أهميات الكتب في الفكر الإسلامي ، وهي التي اعتمدها مؤلفنا في دراسته الرائعة ، والتي ترجم بعضها إلى بعض اللغات الأجنبية . ولقد حقق أخيرا الدكتور عبد الرحمن بدوي بعض كتابات الغزالي في مجلد ضخم تحت عنوان « مؤلفات الغزالي » نشره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية عام ١٩٦١ بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي .

وكتابنا اليوم دراسة مستفيضة لآراء الغزالي ونظرياته المستمدة من كتبه هذه مع المقارنة بينها وبين آراء الفلاسفة في الإسلام وشيوخ المعتزلة ، وغيرهم من الخارجين على سنن التقليد . وقد أعدت بأسلوب مفهوم مستساغ ، وطريقة عملية يستطيع الدارس المعاصر هضمها وتفهمها بحيث يخرج منه وقد فهم الكثير عن مختلف العلوم والنظريات والقواعد .

ولعل خير دليل يقدمه على هذه هو أن مؤلفنا يعرض مثلا رأي الغزالي في الفلسفة عرضا واضحا جليا ، بحيث يخلص القارئ منه وقد عرف أن الغزالي يرى في الفلسفة رذائل الثورة الإنسانية الفكرية ، وأنها يجب أن تكون المنهج المثالي لحياة إنسانية تنقسم بالاعتدال ، وتتأى عن الإفراط والتفريط في شرح غاية الوجود .

ومن هنا كان استبعاده للزنادقة من فئات الفلاسفة ، إذ أنه يرى أنهم لا يمتنون إلى الفلسفة بصلة أو نسب ، ومن هنا كان رأبه في أن الفلسفة الأفلاطونية تدعو إلى إنسان فاضل ، ومجتمع بشري أفضل ، وأن الفضيلة العليا هي العدل ، أي الموازنة بين قوى النفس ، ليسيطر العقل الإنساني على قوى الغضب والشهوة ،

ومن هنا أيضا كان رأى الغزالي فى أن الإسلام جعل الله غاية الوجود ، وأن كان فى الواقع فوق الوجود المادى ، وفى أن سعى الإنسان يجب أن يتجه إلى الله وحده ، إء أن سلوك الإنسان الفاضل لا ينبع إلا عن حبه لله، وأن حب الإنسان لله يقتضى معرفته عز وجل .

ولعل أروع صورة يرسمها الكتاب تتناول رأى الإمام الغزالي فى النبوة إذ رأى أن الاتصال بالله لا يكون إلا من طريق النبى صلى الله عليه وسلم ، وهذا لا يتسير إلا للخواص والعلماء الذين يستطيعون دراسة السنة والتخلق بأخلاق النبى صلى الله عليه وسلم وملاحظته واستحضار صورته فى جميع الأحوال ، والاقتراس من روحه ، والنهل من مدده الأصفى ، وسره الأسنى .

فالكتاب فى مجموعه دراسة رائعة لتاحية هامة من نواحي الفكر الإسلامى، ولعل هذه الحقيقة هى التى حفزتنى على تعريبه ونقله إلى قراء العربية ، لتلايمحروا من هذه النظرة العلمية الصافية ، إلى زاوية من زوايا التفكير الإسلامى . وكل أمل أن أكون قد نقلته نقلا أمينًا صادقًا لتفيد منه الجامعات وطلابها ، لاسيما وأن جامعاتنا ، باستثناء جامعة الأزهر، مع الأسف لا تولى دراسة الغزالي وغيره من أرباب الفكر الإسلامى النير الدراسة الكافية .

والله ولى التوفيق ؟

فهرى صمد

القاهرة فى ٩ مايو ١٩٦٤

مقدمة

- ١ -

لماذا وجد الإنسان ، وأى احتمالات في النمو تكمن في طبيعته ؟ وأى الغايات أكثر ملاءمة لهذه الطبيعة ؟ وكيف يمكن للإنسان أن يحققها في حياته ؟ وأين تقع الحرية في هذه الطبيعة ، وأين تكمن الحواجز التي تعترض سبيلها ؟ وما هو غير الإنسان ، وكيف يدركه ؟ وعلى أى أسس يربط الإنسان نفسه بالخارج ، سواء كان مجتمعا إنسانياً أو طبيعة أو إلها ؟ وهل تتفق غايات الفرد مع غايات المجتمع ؟ وما الأهداف والغايات التي يحددها الناس لأنفسهم ، ولماذا ؟ وما أثر هذه الغايات والأهداف في نموهم وتطور نفوسهم ، وكيف يمكن للإنسان أن يمحس صلاح هذه الغايات والأهداف لتطور نفسه ؟ .

هذه الأسئلة وما يتصل بها من مواضع ، هي ما يعنى به هذا الكتاب . وقد توليت دراستها ضمن إطار كتابات الإمام الغزالي ، الذي كان بإجماع علماء السنة من المسلمين ، أحد كبار أئمة الإسلام إن لم يكن أكبرهم جميعا .

والقرآن الكريم هو المصدر الرئيسى الذى استوحى منه الغزالي ولا ريب فى أن نمط تفكيره ومجالات اهتمامه ، واتجاهاته الأساسية وقيمه ، وثقته بقدرته على الوصول إلى غايته النهائية ، وإيمانه بالمعرفة وبأهميتها وبوظيفتها فى تفكيره ، كلها تستمد جذورها من القرآن الكريم . وقد درس الإمام الغزالي جميع نظريات المعرفة المتوافرة فى عصره ، ولكننا نحس ونحن نقرأ كتاباته ، أن الخطوط العريضة لمجالات اهتمامه ، وطرائقه فى التفكير تولدت قبل اطلاعه على مجالات المعرفة فى عصره . ولا ريب فى أن إصراره على معرفة الله تعالى على أسس عقلية . مقبولة ، وثورته على التقليد المتسلط واكتشافه لحدود العقل فى معرفة الحقيقة ، كلها مواقف انبثقت من أثر القرآن فى نفسه .

ولشرح ما أقول ، حرى بنا أن ندرس الطريقة التي جاءت في القرآن عن اكتشاف إبراهيم الخليل لربه تعالى ، وأن نقارن بينها وبين الأسلوب الذي اتبعه الغزالي ، والذي سنتناول البحث فيه في الفصل الأول . ويمكننا أن نرى هذا الأثر واضحاً في هذه المقارنة .

وقد كان إبراهيم ، هو أول من سمّانا ، كما قال القرآن الكريم بالمسلمين^(١) . وهو الذي أمر الله نبيه محمداً باتباع سنته^(٢) . ويمضى القرآن موضحاً الأسلوب الذي اتبعه إبراهيم في التحول إلى الإسلام فيقول .

« ولذا قال إبراهيم لأبيه أتعبد أصناماً الهة ، إنى أراك وقومك في ضلال مبين ، وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ويسكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل ، رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً ، قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهدينى ربي لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ، فلما أفلت قال يا قوم أتى بربى بما تشركون . أتى وجهى للذى فطر السموات والأرض خنيها وما أنا من المشركين^(٣) » .

« وتوجيه الوجه » في الآية الكريمة الأخيرة ، هو العملية العقلية والروحية التي يعلم بها المسلم وجهه إلى ربه . وقد عبر إبراهيم في مكان آخر بفعل «أسلمت» عن هذه العملية تجاه ربه . ولكن هذا الالتزام لم يكن فجأة وبصورة عارضة ، وإنما جاء ثمرة عملية طويلة من البحث عن خالق الوجود . تبدأ أول ما تبدأ بعدم الرضى بالديانات السابقة الموروثة . ونحن نحس ونحن نقرأ هذه الآيات بأن يد

(١) الآية الكريمة « هو سماكم المسلمين . . » سورة الحج : ٧٨ .

(٢) الآية الكريمة « ثم أوحينا إليك أن أتبع ملة إبراهيم حنيفاً ... »

سورة النحل : ١٢٣

(٣) سورة الأنعام ٧٤ — ٧٩ .

الله كانت مع إبراهيم ، وأن كنا نحس في الوقت نفسه بأن إبراهيم لم يكن شاعرا بهذه التوجيه الآلهي . فهو لم يستطع أن يرضى بما كان قومه يدينون به . ولكن لم تكون الثورة وحدها على ذلك الدين كافية ، وقد استبدت فطرة إبراهيم ، والتي هي في جوهر كل إنسان ، ودفعته إلى البحث عن رب يسلم ويطمئن قلبه إليه ويرضى عنه ، وهي من جذور الإسلام .

ولذا ماتا بعنا إبراهيم عبر هذه الآيات الكريمة ، رأينا وحيدا في هدأة الليل ، تتحرق في نفسه الرغبة في أن يجد ربه . ولكن إبراهيم ، بالإضافة إلى رغبته الشديدة في أن تهدأ نفسه ، كان يتميز بعقل ناقد ، فنراه يمحس ما يترامى له في بداية الأمر أنه الله ، ليرى إذا كان حقا هو الآله الذي يجب أن يعبد ، ونحن نحس بما عاناه من متاعب وآلام في محاولاته هذه ، وفي لحظة درامية حاسمة يصل إبراهيم عليه السلام وتبرز شكوكه في ديانة قومه ، ويوجه وجهه حينها إلى الله ، أي منحرفا عن عبادة الأوثان إلى عبادة الله .

هذا هو الإسلام في جوهره ولبابه ، فهو أن يسلم المرء نفسه استجابة لحافز ورثه الإنسان في فطرته وجبلته . وهو أن ينشد اطمئنان النفس ورضاها اللذين لا يتحققان إلا إذا أكتشف ربه وعبدته . وكانت هذه هي الغاية من خلق الإنسان نفسه .

ولنتابع الغزالي في « منقذه » وهو الكتاب الذي أرخ فيه حياته الفكرية والروحية ، والذي تناوله بالبحث في الفصل الأول من هذا الكتاب فسنرى في « المنقذ » جميع المواقف التي مر بها إبراهيم عليه السلام في أكتشافه لربه .

وفي وسع كل من يعرف القرآن الكريم معرفة وثيقة ، أن يرى بنفسه أثر الكتاب المنزل في تفكير الغزالي . وقد أبرزت في هذه الدراسة بعض الأمثلة التي يبرز فيها هذا الأثر بروا جليا . ولكن الأثر العام لا يظهر في الأمثلة وحدها ، وأتمنا يجب أن يحس بها القارئ في الاتجاهات الأساسية للكاتب وفي مجالات اهتمامه .

ولا يعنى هذا على الإطلاق أن من يؤمن بالقرآن الكريم ، يخلق عقله تمام الإغلاق عن كل معرفة وتجربة إنسانية ، فالقرآن يحض على التقيض من ذلك على تفهم آفاق المعارف والتجارب وتمحيصها ، وهذا ما حاولت إيضاحه وبيانه في هذه الدراسة . أما ما يمكن تسميته بنظرة الغزالي العالية الشاملة عن الإنسان وعن الطبيعة وعن الله ، فهو في رأي من وحي القرآن ، وأن الخطوط العريضة لنظراته هذه كانت أسس الاختيار في دراساته وسعيه وفي توجيهه .

— ٢ —

ويغلب على القرآن الكريم ، الدعوة إلى التفكير والبحث في الطبيعة والإنسان وأسرارهما ، وإدراك حكمة الله في كل شيء ، وتستوى هذه الدعوة كل ما في الإنسان من فطرة في نزعة الجمالية ونزعة العقلية . ولعل هذه هي الطريق التي يريدنا الله تعالى أن نسعى لمعرفة بها — كخالق كل شيء . ولا ريب في أن هذه الخاصية هي ما يميز القرآن الكريم ، وهي أيضاً ما يميز الإسلام عن غيره من الأديان السماوية .

وقد يكون التفسير العلمي للطبيعة وللإنسان أمراً لا بد منه ، ولكنه غير كاف لإدراك الوجود . فالنظرة الجمالية أيضاً أمر مكمل لا بد منه ، وفي قدرة المرء أن يفسر الأشياء تفسيراً علمياً ، لكن نفسه تلج بالإضافة على شيء آخر غير العقلانية ، المجردة ، وهي أيضاً في حاجة إلى ما يشبعها ويرضيها .

ويصف القرآن الكريم كل شيء ، سواء أكان صغيراً ، أو كبيراً ، بل وكل ظاهرة طبيعية وحادث وسر خفي بأنه « آية » ، أو معجزة حقيقية تتحدث عن وجود الخالق وقدرته وسلطانه وحكمته ووجه . ولو فحصت هذه الآيات فحصاً علمياً ، وقدرت تقديرًا جمالياً ، لو صلت بعقل الإنسان وقلبه إلى معرفة الله . ونبدأ طريق الإنسان لمعرفة الله بإعجابه بما حوله من أشياء ، ثم بقدرته على دراسة ما يدهشه . وقد لا يؤدي التمهيز العلمي وحده إلى اكتشاف الله ، ولكنه الأسلوب الذي لا بد منه لحماية القلب وهو مندesh أمام الطبيعة والإنسان ، ولتوجيه توجيهاً آمناً في الطريق إلى معرفة الله . وفي القرآن سواء أكان الشيء كبيراً أم صغيراً ما يثير دهشة الإنسان ووجه معرفته . وقد جاء قوله

تعالى : « أن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها . . » (١) دليلاً على أنه حتى معرفة البعوضة قد تؤدي إذا ما أدركها الإنسان إلى الله ، وتزيد في معرفته للخالق .

ولم يكن القصد من القرآن الكريم ، كما يتوهم الكثيرون ، أن يضم كل معارف الإنسان وعلومه ، فقد قال الإمام المرحوم الشيخ محمود شلتوت : « لأن الله لم ينزل القرآن ليكون كتاباً يتحدث فيه إلى الناس عن نظريات العلوم ودقائق الفنون وأنواع المعارف » (٢) . أما أنه يضم أطارا كاملاً لكل مجالات المعرفة التي يجب التمهيد فيها ، فأمر آخر . وعلى الجيل الراهن من المسلمين وأجيالهم المقبلة ، أن يحاولوا الرد على هذا السؤال وعلى غيره من الأسئلة اللاحقة . إذا أرادوا أن يبينوا أن القرآن الكريم هو آخر ما أوحى الله به ، وأن يبينوا ما جاء به القرآن من أن الإسلام هو الدين الذي يقبله الله ولا يقبل غيره .

فكيف يربط القرآن الكريم بين جميع آفاق المعرفة في مفهوم التوحيد المطلق وما هو نوع الاتجاهات والاتماط الفكرية التي يولدها القرآن نحو الطبيعة وسننها عند المؤمن به ؟ وهل هذه الاتجاهات نحو الطبيعة ونحو الإنسان هي الصحيحة والمناسبة في ضوء المعرفة البشرية وتجارب الإنسان ؟ وما هو نوع الأهداف والغايات التي يحددها القرآن للإنسان وهل تحقيق هذه الغايات والأهداف متمسر للإنسان ، وهل تكون إذا استهدفها السبيل الأمثل لنفوه الانساني ؟ وأي نوع من المجتمع والانسجام الاجتماعي يتمشى مع روح القرآن ؟

لاريب في أن هذه الأسئلة . وما يشبهها من تساؤلات هي أكثر التحديات التي يواجهها المسلمون اليوم . وليس في وسع الإنسان أن يظل راضياً بالبيانات القطعية التي تحول دون مواجهة هذه الأسئلة ، إذ أن العقل الانساني لا بد وأن يشور في ظل الآثار الراهنة للعقائد المتصارعة على مجرد الاكتفاء بانتمى أو التأكيد . وعلينا أن نعيد اكتشاف معاني القرآن الكريم لتكون لها فعاليتها في تكويننا وتكوين عقولنا . ومعنا في مثل هذه المحاولة كل التراث والفكر الإسلامي ، بل ومعنا كل التراث والفكر البشري نستعين بهما .

(١) سورة البقرة (٢٦)

(٢) « تفسير القرآن الكريم » للمرحوم الإمام الشيخ شلتوت — المقدمة ص ٢١ .

ترى ما هو الإسلام في القرآن الكريم ؟

هل يقتصر على من اتبع رسالة محمد عليه الصلاة والسلام ؟ وللإجابة على هذا السؤال يجب أن ندرس مضمون الآيات القرآنية التي يتكون منها مفهوم الإسلام بمعانيه المتعددة . والآيات التي سنقتبسها فيما بعد تدل دلالة واضحة على أن كل شيء في هذا الوجود خاضع بالضرورة لسنة الله تعالى ، وبالتالي خاضع لله . فمن ناحية نرى أن كل شيء في الوجود أية تنطق بقدرة الخالق وحكمته ورحمته ، ومن ناحية أخرى نرى أن هذا الشيء ذاته لا يمكن أن يوجد ، ولا يمكن أن يكون على ما هو عليه إلا في إطار سنة الله تعالى . وبهذا المعنى يكون كل شيء موجوداً ، أو ما يمكن أن يوجد « مسلماً » بالضرورة لسنة الله ، وبالتالي لله تعالى : وإذن فكل إنسان كوجود في هذا العالم يكون « مسلماً » بالضرورة حسب هذا المعنى ، فالإنسان قد يكون مؤمناً أو كافراً ، ولكنه بالضرورة مسلم لسنة الوجود ، أى مسلم لله . ولا شك في أن هذا المعنى بالغ الأهمية في أية محاولة لتحديد مضمون الإسلام في القرآن الكريم . والقرآن الكريم يؤكد هذا المعنى بصراحة وبوضوح ونقتبس منه للتدليل الآيات التالية :

١ — « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس » . . .

سورة الحج : ٨

٢ — « أو لم يروا إلى ما خلق الله من شيء يتفيئون ظلاله عن البين والشمال سجداً لله وهم خاضعون ... »

« والله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون » ...

سورة النحل : ٤٨ ، ٤٩

٣ — « والله يسجد من في السموات والأرض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والآصال » ...

سورة الرعد : ١٥

٤ — « أفغير دين الله يبغون ، وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون » ...

سورة آل عمران : ٨٣

وهذا المعنى نفسه ، وهو حتمية خضوع كل شيء في الوجود لله تعالى معبر عنه في آيات أخرى تؤكد الغاية التي وجدت من أجلها الأشياء . فهذه الأشياء لا تخضع لسنة الله تعالى لحسب ، وإنما تخضع أيضاً لغاية أرادها الله تعالى فيها :

٥ — « وأن من شيء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفهمون تسبيحهم » ...

سورة الإسراء : ٤٤

٦ — « يسبح لله ما في السموات وما في الأرض ، الملك القدوس العزيز الحكيم » ...

سورة الجمعة : ١

٧ — « ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه والله عليم بما يفعلون » ...

سورة النور : ٤١

وقد تكررت هذه الفكرة في القرآن الكريم مرات عدة . فبعض الآيات تحدد الموجودات التي « تسبح لله » ككل « دابة » ، وهو التعبير العام الذي يشمل جميع أصناف الحيوان في الأرض والسماء ، وبعضها يتحدث عن الجبال ، أو عن الطيور ، أو غير ذلك من الموجودات .

وهكذا لا يقتصر الإسلام على الإنسان ، بل يشمل الوجود ، وكل شيء فيه .
وقد يكون إسلام الشيء طوعاً أو كرها ، ولكن هذا الشيء « مسلم » ، على أى
حال ، إذ لو لم يكن كذلك ، لتحتم عليه أن يكون خارج الوجود ، متحرراً من
كل سنته وقواعده . وهذه حقيقة ميتافيزيقية أساسية فى جوهر مفهوم الإسلام
فى القرآن .

ولو مضينا فى تحليل الآيات الكريمة السالفة ، لتبين لنا أن الإسلام يشتمل
فى جوهره على ما يلى .

أولاً — إسلام الوجود .

ثانياً — إسلام كل موجود : حيا كان أو غير حى .

ثالثاً — إسلام الناس جميعا ، كموجودات ، ولكن طوعاً أو كرها بالنسبة
لكل واحد .

رابعاً — إسلام كل من يسلمون أنفسهم لله طوعاً .

خامساً — إسلام كل الذين يتبعون دين الله ، وهو الإسلام الذى أكمله
الله تعالى برسالاته لمحمد صلى الله عليه وسلم .

فقد يسلم الإنسان نفسه لله ، طوعاً وإرادته ، ولكن قد يدفعه غروره
واستكباره إلى رفض هذا التسليم ، ولكنه فى كلتا الحالتين مسلم ، ويكون مسلماً
طوعاً فى الحالة الأولى ، ومسلماً كرهاً فى الثانية . وقد ذكر القرآن الكريم
أن إبليس أبى إطاعة الله ، لا لجهل منه ، ولكن لاستكباره . ولا ريب فى أن
هذه الحالة هى حالة الذين ينكرون الله . فالإنسان الذى ولد ومعه حب العظمة
والسيادة (وهو ما سنشرحه فى هذه الدراسة) يجد من العسير عليه أن يقبل
التبعية لأى سيد آخر ، حتى ولو كان ذلك هو الله تعالى .

ولكن هناك ناحية أخرى للإنسان . فهو يعترف فى أعماق نفسه بوجود

الله . وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة في الآيات التالية :

« ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر
ليقولن الله ، ... »

سورة العنكبوت : ٦١

وبين القرآن الكريم في الآية التالية ، أن الإيمان بالله يخلق في خلق
الإنسان نفسه ..

« وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم على
أنفسهم ، ألست بربكم ، قالوا بلى شهدنا ، ... »

سورة الأعراف : ١٧٢

ولا ريب في أن هذا الإحساس قائم في مفهوم الفطرة في الإسلام ، فالفطرة
هي المسئلة عما يحس به الإنسان من قلق تجاه الغيب ، وما يحس من حافز يدفعه
في الوقت نفسه إلى إيضاح ذلك الغيب وفهمه ، فالفطرة هي التي تدفع الإنسان
للبحث عن الله .

ولكن في الإنسان نزعة أخرى « لحب الشهوات » ، وتحديد الآية الكريمة
التالية : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من
الذهب والفضة والحليل المسومة والأنعام والحرث ^(١) » ، الأشياء التي يشتهيها
الإنسان ، والتي قد تصرفه عن محاولة البحث عما يرضى فطرته .

وقد بحث الإمام الغزالي بحثا مستفيضا في هذا التناقض بين نشدان المعرفة
في الطريق إلى الله ، وبين اتباع الشهوات ، ويمكن اعتبار كتاباته محاولة
لتحليل هذا التناقض الأساسي ومحاولة لرسم الطريق للتغلب على هذا التناقض
وبتحقيق الكمال الانساني .

ولكن حتى بعد أن يسلم المرء نفسه إلى الله ، ويحاول حل هذا التناقض

محاولة جدية ، هناك درجات في الإسلام تتماثل كل درجة منها مع درجة المعرفة التي يصل إليها الإنسان . وسنبحث في هذه الدراسة ، هذه الدرجات بحثاً مستفيضاً ، أيضاً .

فسعادة الإنسان هي درجة أسلامه ، إذ أن القرآن ينص على أن الله لم يخلق الإنسان عبثاً ، بل اختاره ^(١) ليكون خليفته في الأرض ^(٢) ، ولهذا فإن الإنسان هو حامل الأمانة ^(٣) التي عليه أداؤها ^(٤) . وتتوقف سعادته على مدى نجاحه في أداء الأمانة .

ولا أقصد من كل ماقلت حتى الآن إلا أن يكون مقدمة لدراسة الغزالي . وكل أمل أن يتمكن القارئ من تبين مدى أهمية أثر القرآن الكريم على فكره . وكان لابد لعرض وجهات نظر القرآن في الطبيعة والجنس البشري والتاريخ الانساني والذات الالهية ، من أن نوضح هذا التأثير أيضاً أو في ، ولكنني لم أرمناصاً من تأجيل ذلك إلى فرصة أخرى ، وأرى أن أنتقل الآن إلى تقديم لمحة موجزة عن حياة الغزالي الذي يؤلف موضوع هذه الدراسة .

درس الغزالي دراسته الأولية في طوس ثم انتقل منها إلى نيسابور ليتلقى العلم على يدي أئمة الحرمين الجويني (توفي عام ٤٧٨ هـ) هجريه الموافق ١٠٨٥ ميلادية) ، وظل يجاوره إلى أن أنتقل الإمام إلى جوار ربه . ومضى الغزالي من نيسابور إلى بلاط نظام الملك فانضم إلى بطائنه من الفقهاء وعلماء الشريعة ، وظل على حاله هذا حتى عام ٤٨٤ هـ هجرية (الموافق ١٠٩١ ميلادية) عندما عينه مدرساً

(١) سورة طه : ١١٥

(٢) سورة البقرة : ٣٠

(٣) سورة الأحزاب : ٧٢

(٤) أظن ، كتاب محمد اقبال . . . لإعادة بناء الفكر الديني في الإسلام »

الفصل الرابع .

في المدرسة النظامية في بغداد . وظل الغزالي يعلم الفقه ويؤلف فيه طيلة هذه المدة كما وضع بعض كتب الحوار ضد التعاليمية (١).

وقد أظهر الغزالي في السنوات الأولى من حياته الدراسية شيئاً من الشك وثار على تقبل التقليد أو السمع على أنهما حقائق مقررة . والقضية التي شغلت تفكيره وهو في ذروة شكه في بغداد ، كانت حول ما إذا كان في الامكان أن يصل الإيمان بالله إلى درجة اليقين . وقادته هذه القضية إلى البحث في طبيعة العقل الإنساني ليتبين إذا كان في استطاعة الإنسان أن يصل إلى اليقين في معرفة أى شىء ، وقد لخص نتائج تفكيره هذه في سيرة حياته التي كتبها في المنقذ ، والتي بحثت في الفصل الأول من هذه الدراسة . لكن ماورد في المنقذ لا يكفي لتفهم التطور الروحي والعقلي للغزالي تفهما كاملاً ، ولا لفهم المواقف الفكرية التي إستقر عليها نهائياً ، أوفهم مآصار اليه الغزالي كإنسان بعد أن أكتشف أساس اليقين في نفسه . ولما كان البحث عن اليقين في نظريته ينعكس على شخصية الباحث كلها ، فإن كتابات الغزالي تعتبر مرآة لشخصيته الذاتية . ولا بد لفهم سيرته التي كتبها بنفسه فيها صحيحاً من الرجوع إلى كتاباته الأخرى ، ولا سيما كتابه « الأحياء » ، وخاصة ما فيه من أجزاء تتناول بالبحث النواحي المختلفة للإيمان ، وقد أصر على أن معرفة كل باب من أبواب الإيمان تتألف من ثلاثة عناصر مترابطة . أولها العلم الخاص بذلك الباب وما يرتبط به من معرفة ويقين ، وثانيها حال القلب بالنسبة لذلك الباب ، وثالثها العمل ورياضة النفس ، وهما ضروريان لاكتساب اليقين والمعرفة وتحقيق تلك الحال . وفي وسعنا أن نكون على تمام اليقين من أن الغزالي كان يشرح شخصيته الذاتية عندما كان يبحث أبواب الإيمان المختلفة في إحيائه .

ويمكن الاستدلال على أحوال الغزالي قبل « توبته » ، كما تفهم في أحيائه ، وتحوله إلى الإيمان اليقيني ، بالاقسام التي وضعها لمستويات الإيمان المختلفة ، وما حدده من فروق بين هذه المستويات ، فهو يشبه في كتاب التوحيد ، إيمان

(١) بحث هذا الموضوع بأسهاب في الفصل الأول من هذه الدراسة .

الجمهور بعقدة يتعمد عليها القلب ، وتكون حاله في هذا المستوى من الإيمان خالية من ، الانسراح والانساح ، ، إذا أن هذا الانسراح وذلك الانساح يشرعان حال القلب عند أولئك الذين توصلوا إلى شيء من معرفة الله . والذين عدوا والحالة هذه (مقربين) منه . ومن هنا يكون الفرق الرئيسى بين المستويات في الإيمان هو الفرق في المسافة أو البعد بين المؤمن والله . وقد أحسن الغزالي قبل (توبته) ببعده عن الله ، واحسن أيضا بأن المعرفة هى السبيل الوحيد لإزالة هذا البعد .

ولكن ماهى المعرفة وكيف يمكن للإنسان أن يكون على يقين من أن مايعرفه صحيح ومطابق للحقيقة ؟ هذا السؤال هو الأساس الذى بنى عليه الغزالي نظامه الفكرى والذى سأتناوله بالبحث فى الفصل الأول من هذه الدراسة . ونتيجة أحسن الغزالي بالبعد عن الله ، أصيب بشيء من الانهيار العقلى والبدنى من جراء الجهد الذى تحمله . وهكذا سقط صريع العلة بين شهرى رجب وذى القعدة فى عام ٤٨٨ هجرية (١٠٩٥ ميلادية) . وعندما أبل من مرضه أحسن بالحاجة إلى العزلة عن العالم والناس ، وراح بعد أن أمن ماتحتاج إليه أسرته يغادر بغداد ، متخلياً عن منصبه البارز ، وفاصماً كل ارتباطاته الدنيوية ، يطوف أرجاء سوريا ، لينتقل منها إلى مكة فى نهاية عام ٤٩٠ هجرية (١٠٩٧ ميلادية) ، وتلك ذلك فترة من العزلة فى مختلف البلاد دامت تسع سنوات ، كان لايفك أثمائها عن زيارة أسرته بين الفينة والفينة ، وعاد أخيراً إلى العالم وإلى الحياة العملية فى عام ٤٩٩ هجرية (١١٠٥ ميلادية) .

وكان فى غضون ذلك قد سطر كتابه (أحياء علوم الدين) مع عدد من الكتب الأخرى ، وراح يدرس كتابه هذا فى بغداد ودمشق . وعاد بعد فترة قصيرة إلى التدريس فى المدرسة النظامية فى نيسابور التى وفد إليها فى شهر ذى القعدة من عام ٤٩٩ هجرية ، ولكنه لم يطل مكته فى الحياة العامة إذ عاد إلى طوس مسقط رأسه ، ليعتزل الناس فيها وقد تجمع حوله عدد من مريديه بعد أن تولى الإشراف على حلقة صوفية (الخاقاه) حيث ظل إلى أن وافاه الأجل

في الرابع عشر من جمادى الثاني في عام ٥٠٥ هجرية الموافق ١٩ ديسمبر عام ١١١١ ميلادية .

وقد درس الغزالي في فترة تنقله مختلف الاتجاهات الفكرية ، ولا سيما تلك المدرجة في كتب الفلاسفة ^(١) ، و انتهى اخيرا إلى الصوفية ، حيث أعاد الله إليه — كما يقول هو — إيمانه و يقينه .

وتقوم عبقرية الغزالي وإسهامه في الفكر الإسلامي في اكتشافه حدود العقل ، كأداة من أدوات المعرفة ، وأهمية « القلب » كركز لكل معرفة وتجربة ، فيربط القلب بالعقل الذي « يعقل » به الإنسان ما تحمله إليه حواسه من العالم الخارجي ، فينقل ذلك إلى القلب ، ويرتبط القلب أيضاً بالبدن الذي يتولى نقل كل ما يمر به من تجارب إلى القلب ، ولكن كل ما ينقله « العقل » من إدراك ، وكل ما يحمله البدن نتيجة نشاطاته من تجارب لا يتكون منها إلا أدلة نحو اليقين . وللوصول إلى اليقين لابد من مصدر آخر يضاف إلى هذه الأدلة ، وهذا المصدر هو « الروح » ، في الجزء الباطني من القلب .

ولكن لتؤدي الروح درجة اليقين من المعرفة ، لابد وأن يتحرر « القلب » من تدخل « العقل » وتجارب البدن . والغريب في الأمر أن هذه الحرية لا تتحقق إلا عن طريق ما ينقله « العقل » و « البدن » ، تدريجياً إلى القلب وتكون المعرفة

(١) يجب أن نبين هنا ، بأن البحث عن الحقيقة لم تكن البزرة المميزة «الفيلسوف» في أيام الغزالي ، فقد كان «الفيلسوف» هو الذي يكرس نفسه أكثر من سواء لدراسة الفكر الاغريقي ولا سيما عند أفلاطون وأرسطو ، والذي يشتغل نفسه في التعليق على ما كتباه ، معدلاً بعض الشيء في اتجاهاتها ورافضاً بعض المبادئ التي نادى بها . وبالرغم من أن معظم دارسي الفكر الاسلامي يعتبرون الغزالي أكثر المفكرين المسلمين استقلالاً وابتكاراً ، فإن صفة «الفيلسوف» كما عرفت في ذلك العصر لا تنطبق عليه . وما كان هو نفسه ليقبل بهذه التسمية أيضاً ، فقد كان الغزالي « عالماً » ليس إلا ، ولا تجوز تسميته «باللاهوتي» أيضاً . إذ أن كلمة «اللاهوتي» في المفهوم الغربي تحمل الترامات فسيكيرية ومفاهيم لا يلتزم بها « العالم » المسلم . ولاربط في أن مجالات اهتمام « العالم » المسلم وحرثته الفكرية تختلف عن مجالات اهتمام « اللاهوتي » في المفهوم الغربي وحرثته الفكرية تماماً كاختلاف الاسلام عن النصرانية .

والتجارب الحاصلة عن طريق هذين المصدرين مهمة كل الأهمية لتدرج القلب في اكتساب معرفته لنفسه ، لكن هذه المعرفة ذاتها تحجب « القلب » عند درجة في نموه عن جوهره الباطني ، وإن كان القلب بدون هذه الدرجة غير قادر على الوصول إلى اليقين ومعرفة ذلك الجوهر في نفسه .

فالعلم المكتسب من عالم الشهادة (الطبيعة) عن طريق العقل والبدن يبصر « القلب » بنفسه . ولكن على « القلب » إذا أراد أن يعرف ذاته معرفة اليقين أن يدرك ما فيه من « روح » أي الجانب المتصل منه بعالم الملكوت ، والذي لا يمكن معرفته عن طريق الدلائل النابعة من العقل ، أو تجارب البدن .

وتسير نظرية الغزالي في المعرفة جنباً إلى جنب مع النمو النفسي نحو السكمال ، وتقوم على افتراضين أساسيين : أول هذين الافتراضين أن الإنسان أو « قلبه » بصورة خاصة مخلوق على صورة الله تعالى ، أما ثانيهما فهو أن الإنسان في مجموعه « عالم أصغر » ويمكن للإنسان أن يصل إلى درجة اليقين من المعرفة ، عندما يتمكن من معرفة قلبه معرفة كاملة ، فبوصفه صورة الله تعالى ، يعرف صفاته تعالى إذا عرف صفات قلبه معرفة كاملة ، وبوصفه « عالماً أصغر » يعرف أفعال الله في العالم إذا عرف أفعال قلبه في بدنه معرفة كاملة . فالمعرفة كلها تحدث في القلب ، واليقين هو معرفة القلب لنفسه معرفة كاملة .

وهناك جانب آخر من القلب يحول دون نموه الكامل ، أو يوقفه عند حد معين . فالقلب في تجاربه مع البدن يحب اللذة ، ويكره الألم ، ويجب الربوبية (السيطرة والتحكم والإملاك والسيادة) على كل ما يبعث إليه اللذة . ويظهر حب الإنسان للذة ورغبته في الربوبية في الشطر المبكر من حياة القلب في البدن من ناحية ، ومن ناحية أخرى لحدود لها لأشباع هذه النزعات في نموها . ومن المتوقع والحالة هذه أن يشغل القلب نفسه بالحصول على السلطان اللازم لامتلاك مصادر اللذة ، فتكون الأدلة التي تحصل في القلب نتيجة أنشغاله في تأمين بواعث ملذاته وتجنب دوافع آلامه محدودة في مجالها وتكون بالتالي معرفته لذاته جزئية تعكس عالم أنشغاله . هذا وعلى القلب إذا أراد الوصول إلى المعرفة الكاملة لذاته فيصبح بذلك مرآة للعالم ، وللصفات الإلهية ، عليه أن ينظم إرتباطاته بمحاجات

البدن ليحمي نفسه من التطور في اتجاه معين محدد ، ومن البقاء في حالة جهل
بخصائصه الأخرى الموجودة فيه . ومن هنا تصبح رياضة النفس لها نفس الأهمية
كاكتساب العلم في الوصول إلى معرفة الحقيقة وإلى معرفة الله .

هذه هي بعض القضايا التي توليت بحثها بحثا مستفيضا في هذه الدراسة . وأود
أن أختتم مقدماتي هذه بتقديم شكرى وتقديرى لجميع الذين أعانوني بطريق أو بآخر
في إعداد هذه الدراسة وتمكينى من نشرها .

على عيسى عثمان

الفصل الأول

البحث عن الحقيقة

تعتبر فلسفة الغزالي شرحا شاملا ووافيا للإسلام ، ولذا فهي والحالة هذه فلسفة كاملا للإنسان . وهو يعني أول ما يعني بالإنسان في أعماله ، ولذا فهو يتناول في فلسفته القضايا الخلقية في الحياة ورياضة النفس . ولكن الإنسان كل كامل ، وليست أعماله إلا انعكاسات لذاته الباطنية . ومن هنا لا يمكن فهمه في منأى عن تفكيره وعن نفسه . وعلى هذا ففلسفة الغزالي فلسفة كاملة للطبيعة الإنسانية كما أنها فلسفة للإنسان في أفكاره وقواعد تفكيره ويؤلف فكر الغزالي كفلسفة كاملة للإنسان كلا عضويا كاملا يضم كل ناحية من نواحي الحياة الإنسانية .

ولذا ما أخذنا تفكير الغزالي في أجزائه المختلفة ، تبين لنا أنه يقع في عدد من الميادين المختلفة ، وأن ترابطت ترابطا عضويا ، فهناك أولا وقبل كل شيء في فكر الغزالي نظرية في المعرفة ، تمحص أدوات المعرفة وقواعد التفكير . وهناك نظرية في الميتافيزيقيا التي تعرض وحدة الأشياء كلها في التوحيد المطلق . وهناك نظرية في الفلسفة الأخلاقية التي تتحرى عن مصادر الفضيلة ومصادر الرذيلة في النفس البشرية ، وتبين لإحتمال انسجامها واندماجها في تطور حركي من رياضة النفس يؤدي إلى الكمال . وهناك نظرية في التربية تتولى دراسة المراحل المختلفة لنمو المملكات الإنسانية وتقويتها وتوجيهها عن طريق الصالح من العلم في كل مرحلة من هذه المراحل . وما تعرض له كل مرحلة من عقبات مختلفة . وهناك نظرية في السياسة تصور نظاما من المؤمنين تحت سيادة الله المباشرة ، كما ترسم دور النظم الحكومية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية في هذا النظام وأهمية كل منها . وأخيرا هناك نظرية في فلسفة التاريخ تشرح العلاقة بين الباقيات والفتايات ،

وتبين الحقيقى وغير الحقيقى ، وأهمية معرفة هذه العلاقات فى السعى نحو الحياة الفاضلة ، وترسم هذه الفلسفة أيضا تطور المجتمع الانسانى ، وعملية التغير التاريخى ، وما هى الاتجاهات والوسائل اللازمة للمحافظة على بقاء المجتمع الفاضل .

وسنرى من دراستنا للغزالى أن ليس ثمة تقسيم محدود للمعرفة يقسمها إلى أجزاء منفصلة فمعرفة الانسان ككل فى هذا الوجود اتجاه لإسلامى أساسى ، فالإنسان فى الإسلام مسئول مسئولية تامة عن كل ناحية من نواحي حياته . وهذه المسئولية لا تقبل التجزئة ، وكذلك لا تفصل هذه المسئولية التامة أمام الله عن مسئولية أخرى لنظام بشرى ، فالمسلم مسئول أمام الله تعالى وحده ومسئولياته الأخرى متفرعة من هذه المسئولية الأصلية . ولأن كل مسلم ، سواء أكان رجلا أو امرأة ، مسئول مسئولية تامة عن سلوكه كله ، فسلوكه أن كان سياسيا أو اقتصاديا أو اجتماعيا أو أى سلوك آخر ، هو سلوك مسئولية أخلاقية فى الدرجة الأولى . وهكذا تكون وحده المعرفة ثمرة وحدة الهدف عند الانسان ومن ثمار مسئوليته الشاملة .

ويمكن تلخيص ما عزم الغزالى على شرحه فى كتاباته فى سؤال واحد وهو « من هو المؤمن ، وماهى شروط الإيمان ؟ » ، ولا يختلف هذا السؤال عند المسلم عن السؤال الآخر : « من هو الإنسان الفاضل ، وماهى شروط الفضيلة ؟ » ، وقد يبدو هذا السؤال محصورا فى علم أصول الدين وفلسفة الأخلاق ، ولكنه من وجهة نظر المسلم يشمل كل ناحية من نواحي الحياة الانسانية ، فعلى المؤمن الفاضل انكى يكون مؤمنا ، أن يكشف ويعرف قبل كل شئ وجود الله ، وهو موضع أيمانه ، ومن هنا يكون السؤال الأول والذي يمثل أمام الغزالى هو : « كيف يمكن للإنسان أن يعرف ، وهل هو قادر على معرفة الله ؟ » وتنبثق عن هذا السؤال أسئلة عدة بالطبع ، فمن ناحية نمو الفرد وحياته ، يسأل الغزالى : « ما هو جوهر الطبيعة الإنسانية ، وما هو نوع السكال الذى تنطوى عليه هذه الطبيعة ؟ وماهى مراحل النمو فى حياة الإنسان والمراحل المماثلة لها فى ظهور ملكاته للمعرفة ؟ وماهى العقبات التى تولد مع الإنسان ، وتلك التى يكتسبها فى حياته ، فى سعيه نحو اكتساب المعرفة والإيمان ، وكيف يمكن له أن يتغلب

عليها ؟ وماهى نوع الشخصية التى تتوقف على نموها المثالى أو تحرف عنه من جراء هذه العقبات والموانع ؟ وماهو نوع المعرفة والمبادئ التى يجب أن توجه المؤمن الصالح قبل أن يتمكن هو ذاته من التوصل إلى أسس الإيمان ؟ وماهى الصفات والاتجاهات اللازمة التى تفترض قدرته وجودها ؟ وماهى العلاقة بين المعرفة والعمل أو بين طلب الحقيقة ورياضة النفس ؟ وأخيرا ماهو نوع المعرفة التى يحصل عليها المؤمن الفاضل عندما يحقق كماله النفسى ؟

والسؤال الأول إذا نظر إليه من ناحية ارتباطات الإنسان بالآخرين ، فإن الأسئلة التالية تبرز أمامنا : لم يكون الإنسان مسئولا مسئولة كاملة ونهائية أمام الله ؟ وما الذى تعنيه مسئوليته تجاه المجتمع وأعضائه وأنظمته ؟ وأخيرا ماهو النظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى المثالى لجماعة من المؤمنين ، يكون الواحد منهم مسئولا به مسئولة فردية ومباشرة أمام الله ؟ .

ولذا نظر إليه من ناحية ارتباطات الإنسان بالعالم ، فلا بد وأن تبرز أمامنا قضايا عدة ، كذلك المتعلقة بحقيقة الأشياء وأهميتها بالنسبة إلى رغبات الإنسان ولذاته ومطامحه ، وباختصار فإن السؤال فى هذه الناحية هو : ماهى العلاقة الصالحة بين الإنسان والأشياء ، وكيف يمكن لهذه العلاقة أن تؤثر على نمو شخصيته وأهدافه وقدرته على المعرفة ، ولماذا ؟ .

ومن هنا يكون موضوع تعريف المؤمن الفاضل وكيف يصير الإنسان مؤمنا فاضلا ، موضوعا شاملا عالمى النظرة . ولذا فإن النزالى فى شرحه للإسلام وأصوله ، يدرس حياة الإنسان كعارف ، ويدرس طبيعته ، والاحتمالات المتعددة لنموها وتطورها ، وعلاقة الإنسان بما حوله ، سواء أكان طبيعة أو مجتمعا ، وعلاقة الإنسان بالله .

وقد نبغ فكر النزالى الدينى والفلسفى بصورة مباشرة من تجاربه الشخصية . ولعل خير مرجع لنا لدراسة ما مر به مصارعات روحية وفكرية يتمثل فى كتابه « المتقد من الضلال » ، وهو سيرة حياته ، كتبها بنفسه عندما وصل إلى قمة نضوجه ، بعد أن جاوز الخمسين وقبل بضع سنوات من وفاته ، وقد تسلطت عليه طيلة حياته كلها رغبة عارمة فى معرفة الحقيقة . فقد رفض منذ شبابه المبكر ،

أن يقبل أية فكرة مجرد مصدرها ، إلا إذا كان ثمة أدلة تكفى لإثبات حقيقتها أو منطقتها . وقد رفض بعد ذلك حتى أن يعتمد على حواسه وحدها ، وعلى عقله ، قبل أن يعرض نتائجهما أولا كإكادوات للمعرفة على أشد قواعد التمهيد ، والتحقيق والاختبار . وقد حدثنا هو بنفسه ، أنه عندما بلغ العشرين من عمره كان قد تحرر تماما من قيود التقليد ، وروى لنا في كتابه هذا ، المتاعب التي واجهها في محاولاته لاستخلاص الحقيقة من الاضطراب الناجم عن المذاهب المتضاربة ، ولتمييز الأساليب والوسائل المختلفة للوصول إلى الحقيقة .

وبالرغم من أن ليس ثمة ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن الغزالي قد رفض تعاليم الإسلام أو شك فيها ، لكن عقله لم يكن كطالب للعلم مستقرا تمام الاستقرار بالنسبة إلى ما يؤمن به . وكانت فترة الشك هذه فترة من التساؤل عما إذا كان الإيمان واليقين يمكن أن يكونا شيئا واحدا ، ولكنه لم يحاول أن يتحدى تعاليم الإسلام وعقائده ، وكانت مشكلته الرئيسية في الفجوة القائمة بين الإنسان كعارف وبينه كدؤمن ، وهل يستطيع الإنسان الوصول إلى درجة اليقين في موضوعات إيمانه ؟ وإذا كان في استطاعته ، فأين تكون هذه القدرة ، وكيف يمكن تعهدها بالعناية ؟ وهكذا نراه يكرس حياته كلها للبحث عن أساس سليم للإيمان في ملكاته الإنسانية ، والفصل بين الصحيح والزائف من مختلف مدارس الفكر والنظم الدينية . وقد أوصلته بحوثه وتحقيقاته إلى مرحلة التحول الدائم قبل نحو من أربعة عشر عاما من وفاته ، قضى معظمها متجولا متصوفا ، وما تبقى منها كعلم يدرس ما توصل إليه ، وقد كتب معظم مؤلفاته في غضون هذه الفترة .

وهو ينصح في كتابة الذي أشرنا إليه قبل قليل ، وفي غيره من الكتب المبتدئين في طلب العلم بأن رحلة الكشف عن الحقيقة بطيئة ومجدة ومليئة بالاشواك والمخاطر ، وبالرغم من أن هذه الرحلة قد توصل صاحبها إلى تحقيق ذورة الرضى والكمال ، وإلى معرفة الله تعالى معرفة مباشرة ، إلا أنها من الناحية الأخرى ، قد تكون مليئة بالمنجيات الخطرة في عملية طلب العلم . وقد تطوح به إلى متاهات الضلال ، والبحث بعزم صادق عن الحقيقة أفضل في رأيه من

التقليد المظنون وأهمال السعى نحو المعرفة . لكن المبتدئ لا يملك على أى حال الأسس الكافية من التجارب والمعرفة ، وليلتزم التزاما شخصيا بفكرة معينة أو بنظام معين من التفكير ، ويتحتم عليه أن يبدأ كقلد لأكثر الناس وأفضلهم علما ، وأن يتدبر الكتاب والسنة . وعليه بعد تحقيق هذه القواعد الآمنة ، أن يشرع فى البحث لنفسه ، وأن يتطلع إلى عملية اكتشاف ذاتية ومتدرجة للحقيقة والتمييز بين الصواب والخطأ فى النظم الدينية المتضاربة ، وفى المدارس الفكرية المتنوعة ، التى تدعى كل منها احتكار الحقيقة، وهذا بحر عميق غرق فيه الاكثرون وما نجا منه إلا الاقلون^(١)، وهذه مهمة لو قام بها المرء لتحتم عليه أن يتمسك أولا برغبة أصيلة فى اكتشاف الحقيقة ، وبقل ذكى متفتح ، وبكثير من الاحتمال والصبر على قدم الاستكانة إلى ما يواجهه من متاعب تبعث على الحيرة .

ونمت مع الغزالي فى هذه التحذيرات ، أعظم التحديات الفكرية التى يستطيع المرء أن يتصورها ، ولكن المخاطر التى تطوى عليها من الناحية الأخرى تعتبر خطرة الركوب ، فهل يبقى الفرد قانعا بالتقليد ، فينقذ بذلك نفسه من عذاب الآخرة ؟ أو هل يتحتم عليه أن يتجرأ ، فيطلع إلى أقصى ما يمكن من الخير والسعادة ، وهو معرفة الله ، معرضا نفسه فى ذلك إلى خطر الضياع فى المتهاتات . هذا هو التحدى الحقيقى فى رأى الغزالي للإنسان .

وقد أحس الغزالي بأن عزمه على السير فى اكتشاف الحقيقة بدلا من اختيار حياة التقليد ، لم يكن ثمرة خيار ، أو تدبير آنى ، فهو يقول : « وقد كان التعطش إلى أدراك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريحان عمرى .. » وسرعان ما يتبع هذه العبارة بأخرى يقول فيها : « غريزة وفطرة من الله وضعنا فى جبلتى ، »^(٢) . وقد عنى بهذا أن النزعة إلى طلب الحقيقة موجودة فى كل إنسان ، ولكن المثابرة فى البحث تتطلب تعودا مبكرا . وستنضح لنا هذه

(١) كتاب « المقدم من الضلال » للإمام الغزالي . طبعة ، طبعة إندى . صفحة ٤ .

(٢) كتاب المنقذ ، صفحة ٥ .

الفكرة بصورة أكثر جلاء عندما نتحدث عن مفهوم الغزالي للطبيعة الانسانية ، وما فيها من امكانيات متعددة فى النمو .

وسبق لنا أن قلنا أن أول ما هدف إليه الغزالي ، أن يقيم إيمانه على أسس ثابتة ، هذا يعنى أن ينمو إدراكه ليصبح فى النهاية قادراً على درك حقائق ما يؤمن به ومعرفتها ، بدلاً من التساؤل فى وقت مبكر عما إذا كانت هذه الأشياء موجودة أو غير موجودة . وقد اخضع ، كباحث صادق ، عن معنى الحقيقة عمليات تفكيره وكل ما تعلمه من علم أو مر به من تجارب فى حياته ، إلى أكثر الامتحانات دقة وصرامة ، فتوصل فى بحثه عن الحقيقة إلى بعض الاكتشافات الأساسية فى علم أصول المعرفة ، سابقاً فيها بعض كبار الفلاسفة الأوروبيين من أمثال هيوم (Hume)^(١) وكانت (Kant)^(٢) الذين جاءوا بعده بأكثر من ستة قرون . ومع ذلك كانت هذه الاكتشافات جانبية بالنسبة إلى غايات الغزالي ، فكان تحريره عن قوانين التفكير والإدراك وسيلة للوصول إلى هدفه النهائي وهو الايمان بالله ، عن طريق معرفته ، فى طلبه أحس بأن الواجب

(١) ديفيد هيوم ١٧١١ — ١٧٧٦ — فيلسوف ومؤرخ اسكتلندى درس القانون فى بداية حياته ولكنه مالبت أن عدل عنه بسبب سوء حالته الصحية . وأهم كتبه « اطروحة عن الطبيعة البشرية » و « مقالات فى السياسة والأخلاق » و « مقالات فلسفية عن الفهم البشرى » و « التجزى عن مبادئ الأخلاق » و « مطارحات سياسية » وتعتبر آراؤه فى الفلسفة من النوع الشكى بالنسبة إلى المزمعين من ذوى العقائد الدينية .

(٢) عما نوايل كانت ١٧٢٣ — من أعظم الفلاسفة فى العصر الحديث ، وأعظم مفكرين فى شئون ماوراء الطبيعة (الغيبات) . درس الفيزياء والنظريات الطبيعية ، وحاول التوفيق بين ديسكارت وليبنز فى رسالته عن « معرفة الطبيعة » والتوفيق بين نيوتون وليبنز فى كتابه « تاريخ الطبيعة العام ونظرية السماء » . وكتب رسالته عن « وجود الله » ودرس العقل الانسان وحله . وأشهر كتبه (أحلام انساوت ذو حيال) و (علم الأخلاق) و (العاقل العلمى) .

يقتضيه البحث في قوانين التفكير والإدراك للتأكد من أن الإنسان قادر على الوصول إلى معرفة الله ، ومعرفة حقيقة الأشياء ، وكان إذا وجد عقله في مرحلة من مراحل نموه عاجزاً عن قبول ما يؤمن به ، شك في قدرته الراهنة على الإدراك والمعرفة ، بدلاً من أن يشك في موضوع إيمانه ثم يمضى مستعيناً بتجاربه أو باحثاً عن مواطن أخرى للإدراك في نفسه غير ملكته العقلية . وكان يؤثر أن يعترف بعجزه بدلاً من أن يتخلى عن إيمانه . وكان من الناحية الأخرى لا يقبل بأقل من أن يصبح إيمانه متساوياً مع يقينه ومرتبطاً به ، وذلك لأنه كان لا يرغب في أن « يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب » (١) .

ولم يكن هناك أى علم ، مهما كان مصدره ، لم يعتبره الفزالي ، خلافاً للكثيرين ممن سبقوه من علماء الدين المتزمتين ، ذا فائدة بالنسبة إلى تحقيق هدفه ، ومن هنا رأيناه يقول في سيرة حياته التي كتبها :

ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الحسنيين ، أفتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لأخوض الجبان الحدود ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة وأنفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، ومتسن ومتدع ، لأغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطائنه ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً ، إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته . ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً (١) إلا وأنجس وراعه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته (٢) .

(١) المتقدس هـ

(٢) الزنديق هو من يظن الكفر ويظهر الإيمان ، وهي كلمة فارسية معربة ، أما المعطلة ، ففرقة تقول بأن الله عالم بذاته ، لا بصفة زائدة فهم مطلون للصفات .

ويقول الغزالي في كتابه المنقذ ، أنه استوحى ازدرائه للتقليد من الحديث النبوي الشريف الذي يقول : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه (١) . ولا ريب في أن هذا الحديث يسجل مرحلة مهمة في تفكير الغزالي فقد حنزه على الثورة على التقليد الذي استنكره في كل مناسبة ، وامتدت ثورته لتشمل أطفال المسلمين أيضاً . وقد لاحظ كيف أن الناس يقبلون على الإيمان بسهولة وسرعة ، وعلى تصديق تعاليم آبائهم ومعلميهم ، سواء أكانوا من المسلمين أم من غير المسلمين ، وكيف أنهم يواصلون الاحتفاظ بهذا الإيمان طيلة حياتهم دون أن يعيدوا التفكير بصورة ناقدة فيه ، بينما يولد الإنسان حسب هذا الحديث وفي جلته النزعة ليكون باحثاً عن الحقيقة .

وأمام هذه الظاهرة وهي الصفاء والظهر عند كل طفل ، وما يحس به من غريزة فطرية إلى البحث عن الله ومعرفته من ناحية ، وإلى بقاء الأثر السيء الذي يتركه الآباء والمدرسون في نفوس الأطفال من الناحية الأخرى نراه يشير إلى تحريك بالغي إلى حقيقة الفطرة الأصلية « وحقيقة الحقائق العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين » (٢) ويمكن هذه القضية من تعلق الغزالي بالبحث عن الحقيقة وراء ازدرائه للتقليد في الإيمان ، كما تمكن أيضاً ، وراء شغفه بالكتابة والتدريس ، ليحذر طالب الحقيقة من بعض مصادد العملية النكزية وبعض عادات العقل .

ولم يكن من الممكن معرفة حقيقة الفطرة وميل الإنسان الفريزي إلى البحث عن الله ومعرفته معرفة مباشرة أو بمسائل مباشرة . وقد يمكن معرفة الفاية من الفطرة بتحليل النواحي المختلفة للطبيعة الإنسانية ، والبحث عن أفضل العلاقات بين هذه النواحي ، ثم التساؤل عما إذا كان الإنسان قادراً على معرفة ربه ، عندما يحقق أعلى ما في طبيعته من نواح . ويقوم الغزالي ، بهذا التحليل في عدد من كتبه ومؤلفاته ، ومستولى درس هذه الناحية في التمهيد للاحتة من هذا الكتاب وهناك طريقة أخرى لمعرفة حقيقة الفطرة ، وهي البحث عن جميع الأفكار والعقائد القائمة . وعما وراءها من مبادئ واقتراحات فكرية ، وذلك للتمييز

(١) أجمع الصحيحان البخاري ومسلم على صحة هذا الحديث وأن اختلفت روايتهما له .

(٢) المنقذ ص ٦

بين الصواب والخطأ فيها ، فيكون الصواب هو الذى يتفق مع الناية الطبيعية للفطرة . وتعنى الفطرة إذا جوه الطبيعة الإنسانية التى تميل بطبعها إلى البحث عن الله ومعرفته ، هذا إذا تحررت من المورثات التى تؤدى بها إلى الانحراف ، واسترشدت بالحقيقة . ويعتبرهم مفهوم الفطرة من المفاهيم الأساسية فى الفكر الإسلامى . وهو يعنى بالنسبة إلى الغزالي التزاماً فى طبيعة كل إنسان للبحث عن إيمانه الشخصى وتحقيقه .

وكان على الغزالي قبل أن يبدأ فى تمييز الصواب من الخطأ فى النظريات الفكرية والعقائد المختلفة ، وقبل التمكن من معرفة الأشياء على حقيقتها ، أن يرد على سؤال أولى ، يمكن وراء كل تحقيق كهذا ، وهو هل فى استطاعة طالب المعرفة أن يدرك حقيقة ما يطلب ، وهل كان لابد ، كما قال هو ، « من طلب حقيقة العلم كماهى ؟ » . وبهذا النوع من الأسئلة خرج الغزالي خروجا جذريا على عادة علماء الدين فى تقبل ما وصل إليهم من علم من الأجيال السابقة دون تمحيص ، وعلى القواعد التى وضعوها للحكم على النظريات الفكرية والعقائد الأخرى . وكان علماء الدين قبله ، يحكمون على العقائد والنظريات الأخرى ، على ضوء ما قبلوه من قبل من مذاهبهم ومدارسهم الفكرية التى نشأوا عليها . وكانت عادتهم أن يبينوا موقف مذهبهم مستلئين قولهم بالعبارات التالية . . . « اتفق اخواننا على . . . كيت وكيت » أو « اتفق أهل الحق على كيت وكيت » . وكان هذا الاتفاق المسبق أكثر القواعد المشتركة التى يستندون إليها فى رفض العقائد الأخرى بإظهار الخلاف بينها وبين ما اتفقوا عليه . وكانوا يحاولون أيضاً أن يظهروا ما فى العقائد الأخرى من تناقض ذاتى ، بالمنطق القياسى أو ما كان يسمى بالكلام .

وكان الغزالي أول مفكر إسلامى ، بحث بصورة جدية قدرة الإنسان على المعرفة والتفكير ، وعلى تحليل عملياته ، كخطوة أولية لاجد منها للحكم على نتائج الفكر . وقد أراد التأكد من أن الإنسان كطالب للمعرفة قادر على معرفة موضوعات معرفته على حقيقتها . ولهذا فقد وضع لنفسه التعريف التالى لحدود المعرفة ، ليتبين ما إذا كانت أدوات المعرفة الإنسانية قادرة على تحقيقها :

« وظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ يذبني أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإتكاراً ، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل إني أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، ولم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، أما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل مالا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقيني ، »^(١)

وبعد أن وضع لنفسه هذا المقياس لليقين امتحن ماله من علم يثبت أمام هذه المتطلبات . وامتدت شكوكه في العلم الذي تلقاه لتشمل حتى العلم الذي يحصل له عن طريق حواسه وعقله ، وعندئذ امتحن قدرة كل أداة من أدوات المعرفة التي أحس بها في الوصول إلى اليقين . وعندما اكتشف حدود العقل كأداة من أدوات المعرفة ، أحس باليأس ، وتساءل عما إذا كانت هناك أداة أخرى وراء العقل ، والتي قد لا يحس بوجودها ، أو بعبارة أخرى ، هل يتوقف في طلبه عند حدود العقل ، وبذلك يتخلى عن كل أمل في معرفة الله والحقيقة ، أو يمتضى بالبحث في قرارة نفسه عن مصدر آخر للمعرفة لا يحس به عندئذ ، ولكنه قد يحقق له غايته . ومن الأفضل في هذه القضية أن يتحدث الغزالي نفسه عما أحسه . ولأريب في أن النص التالي بالإضافة إلى تلخيص موقفه في علم أصول المعرفة يوضح بشيء من الإيجاز أن صوفيته متأصلة في إدراك الحواس والعقل ولا يمكن فهمها منفصلة عن هذا الإدراك . فبعد أن امتحن أنواع العلوم التي كانت لديه ، يقول ... : « ثم قششت عن علوي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات ، فقلت : الآن ، بعد حصول

اليأس ، لامطمع في اقتباس المشكلات لإلزام الجليات ، وهى الحسيات والضروريات . فلا بد من أحكامها أولاً ، لآتيقن . أفتقى بالمحسوسات وأمانى من الغلط فى الضروريات ، من جنس أمانى الذى كان من قبل فى التقليديات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق فى النظريات أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟ فأقبلت بجد ببلغ تأمل فى المحسوسات والضروريات ، وأنظر على يمكنى أن أشكك نفسى فيها ؟ فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً وأخذ يتسع هذا الشك فيها فيقول من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بقتة ، بل على التدرج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار الدينار ، ثم الأدلة الهندسية ، تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار . وهذا وأمثاله من المحسوسات ، يحكم فيها حاكم الحس أحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ، ويخونه تكديبا ، لا سبيل إلى مدافعته ، فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لاثقة إلا بالعقليات ، التى هى من الأوليات ، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفى والإثبات لا يجتمعان فى الشيء الواحد ، لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً . فقالت المحسوسات ، بيم تأمى ، أن تكون ثقتك بالعقليات ، كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بى ، فجاء حاكم العقل فكذبى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكم آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم آخر ، فكذب الحس فى حكمه . وعدم ذلك الإدراك ، لا يدل على استحالاته . فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلاً ، وأيدت أشكالها بالمنام ، وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أموراً ، وتنخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ، ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى

يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها .
لكن يمكنك أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة
يقظتك إلى منامك ، وتكون بيقظتك نوما بالإضافة إليها ، فإذا
وردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت بعملك خيالات
لا حاصل لها ، ولعل تلك الحالة ما تدعية الصوفية أنها حالتهم ، إذ
يزعمون ، أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم ، إذا غاصوا في أنفسهم
وغابوا عن حواسهم ، أحوالا لا توافق هذه المعقولات . ولعل
تلك الحالة هي الموت ، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
« الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى
الآخرة . فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن .
ويقال عند ذلك « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (١) .

وصار حال الغزالي عندئذ في منتهى القلق ، ودامت معه هذه الحال قريبا من
شهرين وهو تائه في ظلام اليأس العقلي ، حتى أحس بأنه على وشك الجنون ، ولم
يعد في وسعه دفع هذه الأسئلة إلا بالدليل ، ولم يتمكن من نصب دليل إلا من
تركيب العلوم الأولية والتي لم يسلم بها حتى تلك اللحظة . ويقول أن انقاده من
هذه الحال تم عن طريق نور الهى ، اخترق قلبه . وعندئذ أدرك معنى الآية الكريمة
« فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » . وعبارة « الإسلام » في هذه الآية
الكريمة تؤكد المعنى الأصلي لها . فليس المقصود بها مجرد اتباع الدين التاريخي
بل الانشراح العميق الحاصل من الإحساس بالله وبهداه . وعندما سئل النبي
(صلعم) عما تعنيه كلمة « يشرح » في هذه الآية الكريمة قال ... « هو نور يقذفه
الله تعالى في القلب » ، فقيل ، وما علامته ، فقال : « التجافى عن دار الغرور والإنابة
إلى دار الخلود » .

ويتحدث الغزالي عن هذه الفترة الدقيقة في تحوله الروحي فيقول ... « ولم

يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فنظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة .^(١) ولم يكن هذا النور هو الكشف عن الحقيقة . فقد تحتم عليه أن يواصل البحث عن الحقيقة وأن يصل إليها . ولكنه وصل إلى الإيمان بالله . واكتشف حدود العقل الإنساني في هذا المجال . وقد تركه العقل بشعور عميق من البعد عن هدفه . وأحس بشيء يفصله عن الله . وبعد أن استنفد نشاطه العقلي وانتهى إلى اليأس ، جاءه هدى الله فأنقذه من يأسه . وبدأ له أن هذا الشعور المفاجيء بالإيمان ينبع من نور سماوى يضئ حياته حاملا معه الأمل . وعنى له هذا الإيمان الجديد أن هدى الله ووجهه حقائق لا تنكر ، وأن التكشف حقيقة لا تنكر ، كما عنى قبل كل شيء ، أن معرفة الإنسان بالحقيقة تعتمد في النهاية على شيء وراء العقل وقواعده . وأنه من الضروري أن يكون ثمة في الإنسان ما هو أسمى من العقل كأداة للاتصال بالحقيقة ، وبالرغم من اعتماد هذا الشيء في إشعاله على النور الإلهي ، إلا إنه وحده هو القادر على تمكين طالب المعرفة من الوصول إلى معرفة الحقيقة والله .

وقد أراد الغزالي من كل هذا العرض أن يبين وجوب استخدام الصبر والأناة في البحث ، وأن يبين أن مهمة الباحث تتحقق عندما يصل إلى مرحلة البحث عما لا يطلب . وهو يقول .. ، « فإن الأوليات ليست مطلوبة ، فإنها حاضرة والحاضر إذا طلب فقد اختفى ، ومن طلب ما لا يطلب ، فلا يتم بالتقصير في طلب ما يطلب » (٢) .

ويمضى الغزالي برضى من الله ونعمائه بعد ذلك بحجوبة متجددة إلى دراسة أساليب جميع أولئك الذين ادعوا البحث عن الحقيقة ودراسة تعاليمهم . وقد صنف هؤلاء ، وهم الذين عاشوا في أيامه في أربع مجموعات ، أولاها مجموعة المتكلمين الذين قالوا عن أنفسهم أنهم أصحاب النظر والتصور العقلي ، وثانيها مجموعة الباطنية ، التي يدعى أفرادها بوصفهم الفريق المدافع عن التعاليم ، بأنهم يستقون

(١) المنقذ ص ١١ .

(٢) المنقذ ص ١١ — ١٢ .

الحقيقة من الامام الذى لا يظهر ، وثالثها مجموعة الفلاسفة الذين اعتبروا
لأنفسهم دعاة المنطق والكشف ورابعها مجموعة الصوفية التى ادعى أفرادها ، بأنهم
وحدهم القادرون على الوصول إلى معرفة الله وأنهم هم الذين يملكون
الاستشفاف والتفهم الايحائى .

وقد افترض الغزالى ، أن الحقيقة لا تكون خارج حدود معرفة هذه الفئات
الأربع ، فهو يقول ... فهؤلاء هم السالكون سبيل طلب الحق ، فإن شذ الحق ،
عنهم فلا يبق فى درك الحق مطمع ، (٢) . والآن من حقنا أن نساءل ، لم لم يفترض
الغزالى أن ثمة مجالات من الحقيقة ما زالت مجهولة لبني الإنسان؟ ولم كان هذا
التوجيه من جانبه إلى ضرورة التفهم والفهم ، بدلا من البحث عن الفجوات
فى رسالة النكر ، لإضافة إسهاماته وأفكاره الخلاقة إلى ثراء المعرفة
الإنسانية ؟ وما الذى فهمه من « الحق » ، وما كان هدفه وغايته من
البحث عنه ؟ .

هذه بعض الأسئلة المهمة للغاية فى مجال تفهم المواقف العامة والشاملة للمفكرين
المسلمين من التاريخ والزمن والمعرفة . ولم تكن هذه المواقف المتصلة بهذه
الأسئلة مقتصرة على الغزالى وحده ، وإنما كانت الطابع الغالب على مفكرى
المسلمين عامة .

فالمفروض أن مائدة المعرفة ماثلة قائمة . وعليها كل ما تشتهى الأنفس . وكل
ما ينشده طالب الحقيقة فى الواقع ، هو تنمية طاقاته الخاصة ليتمكن من التفهم
والتمييز والاختيار . والابتكار كما نفهمه اليوم ، لم يكن أهم دافع يستنفز طلاب
الحقيقة من المسلمين فى تلك الأيام . أما بالنسبة إلى الغزالى على سبيل المثال ،
فقد كان فكره حافلا بالأفكار الجديدة المهمة والإسهامات فى المعرفة الإنسانية
ولكن هذه الأفكار وتلك الإسهامات كانت ذات أهمية ثانوية فى هدفه الشامل
من نشداته المعرفة . فهى لا تعدو عنده أن تكون مجرد جزء من حياة التقيف
الناتق والأداء الناتق والرضى الهادفين للسعادة . وكان توجيه العالم المسلم إلى

الحصول في قرارة نفسه على حالة من الرضى ناتجة عن المعرفة الشاملة . سواء انبعثت هذه المعرفة من ذاته أو عن طريق سواء ، فهذا أمر ثانوى . ولعل كل ما فيه من أهمية ، هو تأثيره على شخصيته النامية ، وهو ينشد السعادة ومعرفة الله . وبالرغم من أن المعرفة أمر طيب في حد ذاتها ، وبالرغم من أن نشداتها هو اسمى ما يقوم به الإنسان من نشاط في تسلسل الغايات الإنسانية ، إلا إنها ليست إلا وسيلة واحدة ، وإن كانت أهم الوسائل في تحقيق السعادة (١) . فالهدف هو السعادة ، والحقيقة سواء عرفها الإنسان أم طلبها ، ليست إلا وسيلة لتحقيقها .

وقد اهتمت الفئات الأربع التي أشرنا إليها قبل قليل بنفس هذه القضايا الجوهرية المتعلقة بالذات والعالم والله . ولا ريب في أن معرفة هذه الأشياء الثلاثة ، هي الشيء الضرورى لتحقيق السعادة . وتكون اللمسة الالهية البارعة ، هي المسؤولة عن إيجاد الإدراك الخلائق عند الإنسان . لكن المهمة الأساسية للإدراك ، هي التمييز بين الحقائق القائمة وتفهمها .

وليس للحق في ذاته خارج نطاق المعرفة الإنسانية به ، أى تاريخ خاص بتطوره . فهذا التاريخ هو تاريخ تفهم الإنسان للحق . ومن هنا كان عنصر الدوام في الحق والتغير في التفهم . ولا يمكن فهم تاريخ الفكر الإسلامى عامة فهما كاملا ، بمنهج التطور في فهم تاريخ الأفكار . فالحقيقة التي تعتبر العنصر الأساسى في السعادة ، هي عند المسلمين ، موجودة دائما وبصورة كاملة ، في القرآن والسنة . ولكن يتحتم على المسلمين قبل الإقرار بأن القرآن الكريم يتضمن الحقيقة ، أن يتثبتوا من وجود الله ، ومن ظاهرة النبوة . ومن هنا كان لابد للإسلام أن يقوم على الفلسفة ، أى على الجهود الإنسانية لفهم الحقيقة واكتشاف الله . وفى هذه المهمة ذاتها كان القرآن نفسه خير معين لهم . أما الخطوة الثانية ، فتكون في فهم القرآن والسنة ، ومن هنا تكتسب المعرفة الإنسانية قيمتها وأهميتها . وفى وسع المرء أن يدرس الفهم الإنسانى للقرآن ، سواء أكان فهما فرديا أو جماعيا ،

(١) (أحباء علوم الدين) — طبعة لجنة الثقافة الإسلامية — القاهرة ١٣٥٦ م ص ٢٣ ملحوظة : لكل ما اقتبس في هذا في الكتاب من (الأحباء) مستمد من هذه الطبعة .

بطريقة تطويرية . لكن القرآن نفسه لا يحدده ولا يحيط به فهم معين ، إذ أنه الحق في صورة كلمات إنسانية منزلة — ولا ريب في أن حمل مافيه من أفكار على أنها أفكار بدائية نضجت بتطور العلم والخبرة البشرية في الأجيال اللاحقة من المسلمين عن طريق الجلود الفكرية الإنسانية ، هو تجاهل كامل للأهمية السرمدية، والمعاني الخالدة للقرآن الكريم عند المسلمين^(١).

وإذن فهناك استخدام الفلسفة الإنسانية والتفكير الإنساني في اكتشاف الله والاسلام له وبالتالي الإقرار بقرآنه، وهناك أيضا استخدام الاجتهاد الإنساني في فهم القرآن . ولا ريب في أن ثمة تاريخا طويلا متطورا للفكر الإسلامي في هاتين الناحيتين ، إذ أن كلا منهما لإنسان في طابعه . ولكن للحقيقة ، كما أحاط بها القرآن الكريم ، فليس ثمة تطور .

وليس تاريخ الفكر الإسلامي ، كما يفهمه المسلمون أنفسهم إلا محاولة لفهم القرآن الكريم والسنة الشريفة . وهم يمضون إلى أبعد من هذا ، فيقولون أن جميع الأفكار والتجارب البشرية المتعلقة تعلقاً أصيلاً بالحقيقة يجب أن تعين على فهم القرآن . ولقد حاولوا دائماً أن يدرسوا بثقة وجرأة ، معارف الآخرين وتجاربهم ولما كان تفهمهم إنسانياً ، فهو عرضة للنمو والتطور . وقد تخلق المدارس الفكرية والتفاسير ومذاهب الكلام، وقد تنمو ثم تختفي وتموت وقد تندخل مع الثقافات الخارجة عن الصعيد الإسلامي وتقترض منها . والفرد حر في أن يتبع هذه المدرسة أو تلك ، وأن يقترض من هذه الثقافة أو تلك . وإذا كان يعنى بالحرية ويهتم بها، فهو سيد نفسه ، إذ في النهاية ، لا يمكن توجيه اللوم إلى سواه ، على الشخصية

(١) لا ريب في أن المؤلف ، وهو يقول هذا القول ، يحاول الرد على بعض الآراء التي تصدر أحياناً عن بعض المفكرين العربيين في نظرتهم إلى القرآن الكريم ، وهي نابعة أول ما تنبع عن عدم إيمانهم بالقرآن الكريم ، ككتاب سماوى ، وإلى عدم فهمهم أياه فيها موضوعياً وصحياً . ومن هنا وجد المؤلف نفسه مضطراً إلى لفت نظرهم إلى هذه الحقيقة ، التي لا بد وأن يتعرفوا بها ، إذا توخوا الموضوعية .

لتي حققها أو تكليف سواء بسلامة نفسه وانقاذها . وليس ثمة من قيود على الاقتراض أو طلب المعرفة ، سوى التوجه إلى الله وتفهم قرآنه والسنة النبوية . وإذا كان البحث عن الله يتطلب استكشاف كل ما خلق الله تعالى ، فإن هذا القيد ليس إلا تحديداً لغاية الإنسان وعزمه على الطلب .

والتقدم بالنسبة إلى الفرد أو المجتمع ، يعنى مستوى الفهم والإدراك في سبيل الوصول إلى الكمال الذاتى . فالتقدم لا يقتصر على كشف غوامض المستقبل المجهول فالمجهول بالنسبة إلى السعادة الإنسانية معروف إلى حد ما ، إذ أنه موجود في القرآن وفي السنة . ومن هنا يكون التقدم فهم هذين المصدرين والعمل بموجبهما . فهما يؤلفان الأصول التي يبدأ منها الإنسان رحلته ، كما يؤلفان في الوقت نفسه غايات هذه الرحلة الإنسانية في طلب الحقيقة والسعادة . وما يحدث في هذه الرحلة بين الأصول والغايات ، هو التفهم الإنسانى الذى يخضع ضرورة إلى التطور المستمر .

وهكذا يتطلب فهم ما يفكر به المفكر الإسلامى أو الفكر الإسلامى عامة ، فهما كاملا ، دراسة القرآن والسنة على أنهما ما يحيط بالاتجاهات الفكرية الشاملة التي تولد الفكر أو تستحثه في اتجاهات معينة لتحقيق غايات الإنسان . وليس في وسعنا أن نرى الفكر الإسلامى في منظاره الصحيح ، إلا إذا تفهمنا الوظيفتين الأساسيتين للقرآن ، وهما أنه الحافز على الفكر وأنه الموجه له نحو غايات المعرفة . وإذا لم يقدر دارس الفكر الإسلامى هذه الحقيقة ، فسيظل تائها في غياهب الظلام . ففي أثر القرآن المباشر على عقلية المسلم نكتشف اتجاهات المسلم الأساسية نحو الحقيقة والغايات الإنسانية حتى ولو لم تكن هذه ظاهرة في كتاباته . ففي هذه الاتجاهات الأساسية نرى فلسفة التاريخ والتغير عند المسلم ونرى مفهومه للزمن ونرى الغايات التي من أجلها تطلب المعرفة .

ورأى أن نعود إلى الغزالي بعد هذه الملاحظات الموجزة عن طريقة تفهم الفكر الإسلامى ودراسته . لتابعة في دراساته وفيما وجهه من نقد إلى الثقات الأربع من طالبى الحقيقة ، ولنعرف ما توصل إليه من استنتاجات .

وبالرغم من أن اهتمامه الرئيسى قد انصرف إلى الوصول إلى الحقيقة عن طريق دراسة تعاليم هذه الفئات الأربع ونظم تفكيرها ، فإنه قد تمكن الآن من إقامة قواعد معينة للحكم على أساليبها وعقائدها ، على ضوء تجاربه الشخصية الخاصة . وقد باتت هذه القواعد الأسس الاختبارية التى يستخدمها فى تقبل أية فكرة من الأفكار أو رفضها ، كما باتت أيضاً أساس ماوجه من انتقادات إلى افتراضات أية مدرسة فكرية معينة .

وكان الغزالي الآن قد وصل إلى درجة اليقين من وجود الله ، ومن إمكانية هدايته المباشرة للإنسان . وأصبح على علم من أن اجتهاد العقل لا يكفي لمعرفة الحقائق الدينية . وإن معرفة هذه الحقائق تعتمد على شيء وراء العقل فى الإنسان حيث تصبح الصلة بين الإنسان والإلهام الإلهى أمراً ممكناً . وهكذا باتت الأسئلة الرئيسية التى يوجهها فى دراسته لمدرسة فكرية معينة أو لفئة من طلاب المعرفة هى التالية ... ترى على أية ملكة من ملكات المعرفة الإنسانية يقوم هذا المذهب الفكرى ؟ وما هى الحدود الطبيعية فى تلك الملكة كأداة من أدوات المعرفة ؟ وأخيراً هل يستطيع الإنسان بتلك الملكة أن يعرف الله معرفة مباشرة وأن يتذوق الإلهام بالتجربة المباشرة ؟

وقد اكتشف الغزالي فى ردوده على هذه الأسئلة ، القيود المتأصلة فى أساليب كل المدارس الكلامية ، وكل المذاهب الفلسفية المعروفة فى عصره ، بالنسبة إلى معرفة الله ، والحقيقة وتفهم القرآن تفهماً صحيحاً . وقد بين على ضوء هذه القواعد السابقة القيود المتأصلة فى هذه المناهج وخطأ ما توصلت إليه من استنتاجات . ومن الناحية الأخرى بين المكان والدور الصالح لعلم الكلام والفلسفة فى الإسلام ، مضيفاً إلى ذلك كله مناهج الصوفية فى معرفة الحقائق الدينية .

وقد لا يكون فى وسع هذه الدراسة أن تقدم عرضاً كافياً لآراء الغزالي . وانتقاداته بالنسبة إلى أساليب هذه الفئات الأربع وتعاليمها . وسأقتصر على عرض موجز لأهم ما وجهه من نقد أو تقويم لهذه الفئات المختلفة . ويجب أن نلاحظ قبل كل شيء أن تصنيفه لهذه الفئات من طلاب المعرفة إلى الكلاميين والباطنية والفلاسفة والمتصوفة ، لا يقوم على أساس تقسيمهم إلى شيع أو جماعات دينية

معروفة بل على أساس اختلافهم في المناهج التي استخدموها في طلب الحقيقة .
ومن هنا كان هذا التقسيم أفقياً يتجاوز حدود الشيع والمندارس الدينية-
القائمة .

وجرت عادة الغزالي على دراسة المنهج الذي تتبعه كل فئة من هذه الفئات ،
واستيعاب مضمون فكرها استيعاباً كاملاً ، ثم صياغة ما توصل إليه من دراسة ،
مقوما عقائدها أو منتقدها ، في كتب متفرقة أحياناً . وقد اعتبر هذه الطريقة
أساسية لإنقاذ الحقيقة من افتاء الحجج الباطلة . وكان من أهم ما وجهه من نقد
إلى العلماء المسلمين في اتجاهاتهم نحو الآخرين ، أنهم يجهلون أو يتجاهلون فكر
الآخرين ، ولذلك في مراجعته « للفلسفة » المعروفة في عصره ، وضع لنفسه
هذه القاعدة :

« وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على
منتهى العلم ، حتى يساوى أعلمهم في أصل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ،
ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور
وغائلة ، وإذ ذاك ، يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقا . ولم
أر أحداً من علماء الإسلام ، صرف عنايته واهتمامه إلى ذلك » (١) .

وجريا على ذلك عرض الغزالي تعاليم « التعليمية » وعقائدها . وهي الفئة الثانية
بدرجة من الوضوح والصدق والأمانة ، حتى أنكر عليه بعض أهل الحق ، « مبالغته
في تقرير حججهم عما دفعهم إلى القول ... » ، هذا سعى لهم ، فإنهم كانوا يعجزون
عن نصره مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها ، وترتيبك أياها . (٢)
ولكن الغزالي ، اعتبر جمع كلماتهم وترتيبها ترتيباً محكما ، عملاً أساسياً في إظهار
الباطل في تعاليمهم وعقائدهم .

(١) المنقذ ص ١٦ — ١٧

(٢) المنقذ ص ٣٤ . هذا الكتاب وهو فضائح الباطنية نشرته أخيراً وزارة الارشاد
القومي بالجمهورية العربية المتحدة .

وكان من الطبيعي أن يبدأ النزالي انتقاداته ، بمنهج « الكلاميين » . فقد كان علم الكلام حتى عصره الذي عاش فيه ، يحتل بغير حق ، اسمى مكان في الفكر الديني . وقد نشأ هو نفسه على هذا الأسلوب وبدأ كتاباته في علم الكلام . ولكنه رأى في مكانة هذا العلم ؛ عقبة كأداء تقف في طريق البحث عن الحقيقة ، ولذا فإن صراعه مع الكلاميين كان أكثر أهمية ، وأشد مرارة من صراعه مع الفئات الثلاث الأخرى ، لاسيما وأن هذه الفئات كانت أقل عدداً وأضعف نفوذاً ومكانة من فئة الكلاميين .

لم ير النزالي في علم الكلام أكثر من « .. كلام مرتب ، يكشف عن تلييسات أهل البدعة الحديثة ؛ على خلاف السنة المأثورة »^(١) . لم يرفيه أكثر من مجرد أسلوب من أساليب المنطق ، لجأ إليه هؤلاء الكلاميون في مناقشاتهم مع الزنادقة . لكن حججهم كانت مستندة على أي حال على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطروهم إلى تسليمها أما التقليد أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن . والأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع في جنب من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً . فلم يكن الكلام في حقي كافياً ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً . نعم ، لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة ، تشرف المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور ، وخاضوا في البحث عن الجواهر ، والأعراض ، وأحكامها^(٢) . وعلى الرغم من إقبال علماء الكلام في ذلك العصر على دراسة الجواهر ، والعوارض بالنسبة إلى طبائعها وخصائصها ، إلا أنهم لم يقوموا بهذه الدراسة بصورة كاملة . طالما أنها لم تكن الهدف من علمهم . ولهذا فإنهم « لما لم يكن ذلك مقصود علمهم ، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه ما يبحر بالكلية ظلمات الخيرة في اختلافات الخلق »^(٣) .

ويقوم النزالي في كتابه « إحياء علوم الدين » بدراسة علم الكلام مع العلوم الأخرى ، وفائدة كل منها . فهو يقول أن الإنسان قد يظن أحياناً « بأن

(١) المقذ ص ١٤

(٢) المقذ ص ١٢

(٣) المقذ ص ١٣ .

علم الكلام بنى بالمقصود في الكشف عن حقائق الأمور ومعرفة حقيقتها ، ، ولكن علم الكلام لا ينطوي في رأيه ، على ما يحقق هذه الغاية النبيلة ، ولذا فهو يرى أن أبواب الوصول إلى أسس المعرفة وجذورها من هذه الناحية ، مازالت موصدة ، مقفلة في وجه طلابها (١). وقد يكون من الصحيح أن علم الكلام يكشف عن بعض المسائل ويحددها ويوضحها ، إلا أن هذه القضايا ليست إلا حالات شاذة لا تكون واضحة جلية يمكن فهمها دون المجوء إلى علم الكلام . وقد يكون الجدل المعقد من جانب الكلاميين في مثل هذه القضايا ، أكثر ضرراً ، منه نفعاً وفائدة . فهو يلقي ستاراً من الغموض على قضية ما لولاه لكانت بيئة جلية . ويتأثر المبتدئ بالتعابير الغريبة التي يستخدمونها ، ويخيل إليه أن علم الكلام هو المعرفة كلها . ولعل ما هو أسوأ ضرراً من كل هذا ، أن علم الكلام يعتمد على الجدل في طريقته ، ويكون الجمهور الموجه إليهم هم أنصار الشيع المعارضة ، ولذا فهو يولد التعصب والانفلاق العقلي على خط محدد من التفسير (٢) .

ويقول الغزالي أن علم الكلام يكون نافعا ومفيدا في حالة واحدة فقط ، وهي عندما تحدث الانفصالات اضطرابا في معتقدات الجماهير . وعلى الكلاميين في مثل هذه الحالة ، أن يستخدموه ، كأداة للحملة على الهرطقة والهرطقة ، عن طريق إظهار التناقضات في معتقداتهم للحفاظ على وحدة العقيدة عند الجماهير . أما في المجتمعات التي لا توجد مثل هذه الاوضاع فيها ، فإن ضرر الكلام أكثر من فائده . وعند تدريس علم الكلام ، يجب تجنب إعطاء الطالب الانطباع ، بأنه هو المعرفة ، بل يجب أن يقال له ، بأنه لا يعدو أن يكون أداة ، قد تكون لها قيمتها في هذا الوضع .

وكانت فئة الفلاسفة هي الفئة الثالثة التي تولى الغزالي دراسة مناهجها وأفكارها . ويبدو أنه لم يكن على علم بأفكارهم في المراحل الأولى من دراسته . ولا ريب في أن ملاحظته بأنه ، لم ير أحدا من علماء الإسلام ، قد صرف عنايته واهتمامه إلى

(١) راجع كتاب الغزالي — أحياء علوم الدين — ١٦٨ .
(٢) أظن كتاب الغزالي . فيصل الفرقه بين الاسلام والزندقة .

الفلسفة (١) تعنى أن الفلسفة لم تكن تعتبر أساسية في تدريب علماء الدين. وبالفعل كان لكل ما يتعلمه علماء الكلام من الفلسفة لا يعدو ذلك الذى يفيدونه من حوارهم مع الجماعات الخارجة على السنة والتي تدرب الكثيرون من أفرادها على الفلسفة .. وهو لهذا يقول « فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة من غير استعانة باستاذ » (٢) . وكرس سنتين من حياته لدراسة العلوم الفلسفية ؛ ثم اتبعهما بسنة ثالثة قضاهما في التفكير فيما جمعه من دراساته هذه ، ويقول « فاطلعتني الله سبحانه وتعالى بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلصة ، على منتهى علومهم في أقل من سنتين ، ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة ، أعاوده وأردده واتفقد غوائله وأغواره ، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتليس ، وتحقيق وتخيل ، اطلعا لم أشك فيه » (٣) .

وكانت عبارة « الفلاسفة » في هذه الفترة تعنى عدداً معيناً من الأفراد الذين درسوا فلسفة الإغريق ، ولا سيما تعاليم افلاطون وأرسطو . وكان أكثر ممثلي هذه الفلسفة تأثيراً في المسلمين ، والذين أخذ الغزالي من كتاباتهم في دراساته الفلسفية هم الفارابي وابن سينا وأخوان الصفا ، وهم الذين تعرضوا لنقده الشديد بعد دراساته هذه .

وقد ركز الغزالي نقده على ارسطوطالية الفلاسفة المسلمين . ونتيج موقفه هذا عن عدد من الأسباب . أولها أنه لم يكن لديه من الوقت أن يناقش جميع الفلاسفة الأقدمين ، وثانيها أن فلاسفة المسلمين اعتبروا ارسطو ، أكبر الفلاسفة الإغريق ، وكان ارسطو قد فند عقائد غيره ومن بينها عقائد أفلاطون . ولهذا فقد حصر الغزالي نقده في أكبر ممثلين من الفلاسفة المسلمين للارسطوطالية ، الفارابي وابن سينا ، واعتبر ترجمات الآخرين وتعليقاتهم « لا تخلو من تخطيط

(١) المقتدس ١٧

(٢) المقتدس ١٧

(٣) المقتدس ١٧

وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم ، وما لا يفهم كيف يرد أو يعقل (١)؟ .

ولعل السبب الرئيسي في هذا التضيق في مهمته هو أنه اختلف مع الفلاسفة في بعض النقاط الجوهرية ، وكان نقده لأكثر الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا كافياً لآداء غرضه ، وإزالة الخطر الذي يتعرض له الإيمان الصادق من عقائدهما . وإذا ما استثنينا بعض المسائل التي اختلف فيها مع الفلاسفة نرى أن كتابه « الأحياء » كان حافلاً بأراء أفلاطون ، التي لا نعرف هل استقاها مباشرة من الترجمات أو بالواسطة ، وخاصة في أفكاره بالنسبة لفضائل الروح ، واتحاد هذه الفضائل في فكرة العدالة كما فهمها أفلاطون ، وأهمية هذا الاتحاد في متابعة المعرفة .

ومن هذا يتبين أن الغزالي كان يهدف إلى هدفين أساسيين من كتاباته الفلسفية .. أول هذين الهدفين موجه إلى بعض عقائد الفلاسفة ، التي اعتبرها كاذبة ، وبالتالي خطرة على الإيمان الصحيح . أما الهدف الثاني فكان موجهاً ، إلى ما يديه الكلاميون من كره وتعصب إلى الأفكار الفلسفية كلها ، وهو كره اعتبره أيضاً خطراً على الإيمان الصحيح .

وكانت الخطوة الأولى التي خـطأها الغزالي ، هي أن يعرض عرضاً موضوعياً ، يخلو من كل نقد واضح أرسطوطالية الفلاسفة المسلمين في كتابه « مقاصد الفلاسفة » كأعداد لنقده الضخم لفلسفاتهم في كتابه « تهافت الفلاسفة » . وقد بين في مقدمة كتابه « المقاصد » أن هذه الطريقة التي اتبعها في العرض الموضوعي ، لما سيقوم برفضه ودحضه فيما بعد ، خطوة تمهيدية لا بد منها (٢) .

(١) المنقذ ص ٢٢

(٢) ترجم كتاب « المقاصد » إلى اللاتينية في نهاية القرن الثاني عشر للميلاد ، دون مقدمه ، ووصف خطأ بأنه يان عن فلسفة الغزالي . ولذا فقد أشار إليه خطأ توما الاكويني في كتابه « سوما » على أنه الكتاب الذي يوضح غيبات الغزالي .

أما عبارة « التهافت » فتترجم خطأ في الإنجليزية أحياناً بمعنى « الهم » وقد استعمل الغزالي هذا التعبير في كتابه « الأحياء » ليعني به « الإهمال » أو التسرع في عمليات التفكير نتيجة الغرور .

وتكشف مقدمة ، التهافت ، الثقاب عن الموقف المزعج الذى يقفه بعض أدعياء الفلسفة . وهو يقول أن هناك عددا من طلاب المعرفة يوجههم كبرياؤهم بدلا من أن يوجههم تواضعهم فى نشدان الحقيقة ، وقد ربطوا أسماءهم ببعض الأسماء اللامعة المشهورة ، كأسماء سقراط وهيبوقراط وافلاطون وارسطو وغيرهم . وأضاف أن ماتوخاه هؤلاء الناس ، هو أن يرتفعوا بأنفسهم عن مصاف الجماهير عن طريق الزرابة بالإجماع الدينى ، وإن كانوا فى الوقت نفسه يهفون مذهولين أمام المعرفة المنسوبة إلى هؤلاء العباقر من فلاسفة الإغريق . وكان هذا الموقف الخطر من الحقيقة ، هو الذى حفز الغزالي ، على النوص فى مؤلفات الفلاسفة المسلمين ، مستهدفاً تحطيم ثقتهم ببناءة المنطق والظن . وهو على هذا الصعيد يلتقى ولماهم فى نفس ميدانهم مستخدما تعابيرهم ، وأساليبهم فى الحاجة المنطقية (١) .

ومن الخطأ البالغ ، الظن بأن الغزالي قد هاجم الفلسفة ، لأنها فلسفة . فقد وجد أن آراء أرسطاطاليس كما نقلها الفارابي وابن سينا ، د قريبة من آراء الإسلاميين ، (٢) . ومع ذلك فقد رأى أن الفلاسفة قد اخطأوا فى عشرين مسألة ، وحاول أن ينقض آراءهم فى هذه المسائل واحدة إثر أخرى . ولما كانت هذه المسائل غيبية فى طبيعتها ، فإنها تقع خارج نطاق هذه الدراسة .

وتركز خلافة الرئيسى مع الفلاسفة حول قدرة العقل على معرفة الحقائق الدينية والحكم عليها ، واعتبر أن أصل الخطأ عندهم ، هو فى افتراضهم أن الحقائق الدينية والغيبية ، يجب أن تخضع لقواعد المنطق العقلى والبرهان . ورأى أن أكثر أخطائهم ، بل وأكثر الخلافات بينهم تقع من اعتمادهم على العقل فى المجالات التى يعجز عن الخوض فيها . فن الصحيح أن هناك مجالات للمعرفة يكون العقل قادراً فيها كل القدرة ، بل ومتفوقا ، ولا سيما ما كان متصلا منها بالعلوم التى تعتمد على الإدراك الحسى ، وعلى المبادئ الأولية فى قواعدها .

(١) ص ١٧ من كتاب تهافت الفلاسفة — للغزالي — طبعة المطبعة الكاثوليكية فى بيروت لعام ١٩٢٧ .

(٢) المنقذ ص ٢٧

ولكن تفوق الفلاسفة في هذه الفروع من المعرفة لا يؤهلهم للتحدث بصورة صادقة وصحيحة عن المواضيع الدينية. ويجب أن لا يعنى تفوق العقل في الرياضيات والمنطق مثلاً ، تفوقه بحكم الضرورة في مجالات الدين والغيبيات .

ولإذا كانت بعض النتائج التي توصلوا إليها في هذه المجالات الأخيرة تتناقض مع الحقائق التي يكشف الدين عنها ، فإن السبب في ذلك يعود إلى أن العقل ، وهو أعلى أداة عندهم للمعرفة ، ناقص في قدرته الطبيعية ، وغير قادر على درك هذه الحقائق والحكم عليها . ولا ريب في أن مستوى تفكيرهم في هذه القضايا مشوب بنقص العقل وعيوبه .

أما في ميدان « الأخلاق » ، فالغزالي يرى أن الفلاسفة أخذوا آراءهم من كلام الصوفية . فليس في قدرة العقل وحده أن يكشف فضائل الروح ، أو الحسن والقيبح في السلوك !

« فجميع كلام الفلاسفة في الأخلاق ، يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها ، وكيفية معالجتها ومجاهدتها ، وإنما أخذوها من كلام الصوفية ، وهم المتأهلون المنابرون على ذكر الله تعالى ، وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا . وقد انكشف لهم في مجاهدتهم من أخلاق النفس « وعيوبها ، وآفات أعمالها ، ماصرحوا بها ، فأخذها الفلاسفة ومنزجوها بكلامهم ، توسلاً بالتجمل بها إلى ترويح باطلهم » (١) .

ولكن من أين استقى الفلاسفة الإغريق « أخلاقهم » ؟ يصرح القرآن الكريم « أن الله يخلق في كل عصر نفرأ من أوليائه الصالحين الذين لا يخلو منهم أى عهد من العهود .

ويختلط الأمر في مجال « السياسة » بالفلسفة إلى ما اعتبره الغزالي مصدر معرفة الفلاسفة وعلمهم . ويكفى أن نقول في هذا الصدد أن الغزالي يرى أن

الفلاسفة قد استقوا هنا وفي هذا المجال الكثير من معارفهم من الكتب السماوية وأقوال أولياء الله . لكن العقل والتجارب الدنيوية الإنسانية هي على أى حال . وفي الشؤون الدنيوية والحكومية ، مصادر لا بد منها في مجال السياسة .

وتعتمد فروع الفلسفة الأخرى ، وهي الرياضيات والمنطق والعلوم الطبيعية ، على اكتشافات المنطق والتجربة ، ولذا فهي تقف وسطاً بين « الفلسفة » و « علم الكلام » . ولا ريب في أن ما أراده الغزالي بكونها « وسطاً » هو أن هذه العلوم تستطيع أن تخدم في مجالاتها الخاصة ، كلا من الفلسفة وعلم الكلام بصورة متساوية ، ويجب أن لا تتعرض لملمات الكلاميين لمجرد أنها كانت تنتمي في الأصل إلى الفلسفة .

وكان الغزالي ، يعي بصورة دقيقة بعض الاتجاهات الخطيرة في ضيق الأفق السائدة بين بعض العلماء ، وكذلك كان يعي بعض الاتجاهات النفسية الخطيرة عند المبتدئين . فكان يوجه تحذيراته في الغالب إلى الشبان من طالبي المعرفة من الذين يتحتم عليهم من ناحية أن لا يخلقوا عقولهم أمام أى مصدر من مصادر المعرفة ، ولا أن يقبلوا من الناحية الأخرى قبولاً أعمى أية عقيدة حتى ولو كانت صادرة عن الجماعة التي ينتمون إليها . ولعل مما يثير الأسف ، أن تطلع الغزالي الحر بحثاً عن المعرفة ، لم يكن محل تقدير الأجيال اللاحقة من المسلمين . وقد رأى أن علماء الكلام اشتركوا في مجادلات عقيمة مع الفلاسفة لا تؤلف إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد ، ولا يظن الاغترار بها بعقل عامي ، فضلاً عن يدعى دقائق العلوم ، (١) . وكان في عرضة لفروع الفلسفة ، مريباً بالإضافة إلى ما تميز به من نقد ، مبيناً فضائل العلوم المختلفة من ناحية ، وحدودها من ناحية أخرى في آن واحد . وقد يؤدي ما في الرياضة من دقة مثلاً ، وما تنطوي عليه من وضوح في العرض ، إلى حمل الطالب على الاعتقاد بأن جميع علوم الفلاسفة تشبه علم الرياضة . ولا ريب في أن هذا الطالب « يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة » مما يحمله على أن يقول لنفسه .. « لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم . فإذا عرف

بالتسامح كفرهم وجحدهم فيستدل على أن الحق هو الجحد والإنكار للدين ، (١)

وهناك نوع آخر من الطلاب ، وهم المؤمنون الذين يجهلون الإسلام . ويظن هؤلاء أن « الدين ينبغي أن ينصر بانكار كل علم منسوب إلى الفلاسفة » ، ففي مثل هذا الموقف « قد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بانكار هذه العلوم » (٢) . وكذلك في دراسة المبتدئين للمنطق والعلوم الطبيعية وجد الغزالي نفسه مرغماً على التحذير من هذين الاتجاهين الخطيرين .

أما الكلام ، وهو أسلوب علماء الدين ، فإنه « لا يتعلق شيء منه بالدين نفيًا أو إثباتًا ، بل هو النظر في تطبيق مبادئ المنطق على الكلام ، باستثناء أن المنطق فرع من فروع الفلسفة وأن الكلام فرع من فروع الدين » (٣) . لكن كلا منهما يستعمل تعابير ومصطلحات تختلف عن تعابير الآخر ومصطلحاته . فدارس الفلسفة يتعلم المنطق ، كما أن طالب العلم يدرس الكلام .

ولعل موضع الخطر الشديد في دراسة المنطق كفرع من فروع الفلسفة هو أن الطالب الذي يعجب بوضوح المنطق ، قد يتصور أن لآراء الفلاسفة في المواضيع الدينية والغيبية ، نفس القوة التي تظهر في المنطق . وقد يسرع مثل هذا الطالب إلى تقبل هذه الآراء قبل أن يدرس العلوم الأخرى ، وبذلك يسارع إلى الكفر والالحاد .

وباستثناء هذه النواحي ، لم ير الغزالي في هذه الفروع الثلاثة من فروع الفلسفة . وهي الرياضة والمنطق وعلوم الطبيعة ، ما يتعارض مع الحقيقة الجلية ، كما لم ير في الحقيقة الجلية ما يتعارض معها نفيًا أو إثباتًا .

وكان هذا الرأي هجومًا مباشرًا ، على هؤلاء الكلاميين الذين استكروا هذه العلوم وحملوا عليها ، لمجرد أن الفلاسفة هم الذين يدرسونها . وقد امتنع هؤلاء الكلاميون حتى عن دراسة بعض الكتب المعينة ، على اعتبار أن مؤلفيها كانوا

(١) المقذ ص ٢٣ — ٢٤

(٢) المقذ ص ٢٥

(٣) المقذ ص ٢٦

يعتبرون من « المبتدعة » ، وراح يحذر منهم بقوله ... « فلو فتحن هذا الباب ، وتطرقنا إلى أن نهجر كل حق سبق إليه خاطر ، لزمنا أن نهجر كثيراً من الحق ، ولزمنا أن نهجر جملة آيات من آيات القرآن ، وأخبار الرسول ، وحكايات السلف ، وكلمات الحكماء والصوفية » (١)

ولم يكن تزم الكلايين سبباً في استبعاد الفلاسفة وعلومهم وآدابهم من علوم « السنة » فحسب ، بل وكان هذا التزم أيضاً سبباً فيما وقع بينهم من اختلافات قائمة على التعصب للمدارس الفكرية الإسلامية المختلفة . فكان من عادة المتكلمين وطلاب الكلام أن يرضوا بأقوال من قبلوا من الشيوخ ، حتى ولو كانت تلك الأقوال باطلة ، وأن يرفضوا أقوال الذين سبق لهم أن رفضوهم ، حتى ولو كانت صحيحة . وكانت مثل هذه الميول الخطرة ، مسؤولة عن الإغراق في التعصب غير السليم ، لأسما وأن كل مجموعة من الناس ادعت لنفسها حق احتكار الحقيقة ، ووصمت بالكفر كافة أولئك الذين خرجوا على خطها الفكري ومذهبها .

وقد حاول الغزالي : مكافحة هذا الخطر الشرير في تعاليمه وكتابات . وكتب كتابه « الفیصل » الذي سبق لنا أن أشرنا إليه ، مستهدفاً منه وضع القواعد اللازمة للتمييز بين المسلم وبين الكافر ، مبيناً أن الانتساب الأعمى إلى مذهب محدود قد يحجب بين طالب العلم وبين معرفة الحقيقة . وقد رأى في هذا الصدد الفرصة متاحة أمامه ، لعرض عجز علم الكلام عند بعض العلماء ، وعقم الأسس التي أقامت عليها بعض فتاتهم تعصبها .

ولكن مع كل ما أحس به الغزالي من ضيق شديد وانزعاج من شرو التزم . وضيق الأفق ، فقد أحس بخوف مماثل ، من تأثير بعض الكتابات على معتقدات بعض ذوى الأفكار الساذجة ، ونادى بفرض رقابة شديدة على مثل هذه الكتابات . للحيلولة دون وصولها إلى مثل هؤلاء . ويبدو أن حرصه على مثل هذه الرقابة لم يكن متفقاً مع حملاته على التزم وضيق الأفق . ترى هل كان الغزالي نفسه ، أوى من معاصريه يعتبر هذا تناقضاً ؟ قطعاً لا .

فلم يكن الغزالي أو غيره من علماء المسلمين معنيا بقول القلة المتعلمة أو الصفوة المختارة فقط ، وإنما كان معنيا ، نفس العناية أو بصورة تفوقها ، بقول جميع المسلمين . وكان جمهور العالم المسلم يتفاوت باختلاف مستويات التعليم ودرجات الفهم . وكان في استطاعة الخاصة فقط أن يكرسوا من وقتهم وجهدهم ما يلزم لتقصي الحقيقة . ومن الواضح أن فرض أية حدود على هذه القلة ، غير مستحب وإن التزمت وضيق الأفق يؤلفان بالنسبة إليها شرا واضحا . أما عامة المسلمين فلا يستطيع الواحد منهم أن يعطي الوقت الكافي ، أو يهيء نفسه تهمة صالحة وكافية للتمييز بين الصواب والخطأ ، أو بين الحق والباطل في كل المسائل . وتقع على العالم مسؤولية حماية معتقداتها من البدع والضلالة . والعالم في هذا السبيل ، هو خليفة الرسول إلى العامة (١) . ومن هنا يتحتم عليه أداء واجب مزدوج وهو أن يسعى من ناحيته إلى حماية معتقدات الجماهير من التأثير بالضلالات والبدع ، أو من عرض المسائل عليها بطرق مغلقة مبهمة لاتفهمها وأن يعمل من الناحية الأخرى على تحرر الحقيقة لنفسه دون أي تحفظ . والفكرة هنا هي أن المرء عندما يختار أن لا يكرس حياته كلية في طلب المعرفة ، الأمر الذي يؤدي إلى تخلفه في تنمية فهمه وتطويره ، فإن إيمانه يصبح أكثر أهمية لنجاته من تعرضه لكل ما يكتب في الدين .

وقد رأى الغزالي أن مجرد النصيح بدلا من زجر العامة عن مطالعة بعض كتب أهل الضلالة ، التي تستهوى القراء رغم خطرها ، ولا سيما ما انطوى منها على قصص الرسل والأنبياء وحكايات السلف وكلمات الحكماء والصوفية ، بمزوجة بالباطل والكفر ، لا يعتبر عملا كافيا وفعالا وذلك لما غلب على أكثر الخلق ظنهم بأنفسهم الحداقة والبراعة ، وكال العقل وتباهم الآلة في تمييز الحق عن الباطل ، والهدى عن الضلالة ، (٢)

وكتب الغزالي رسالة « المضمون به على غير أهله » مبينا الأساليب التربوية في تعليم العامة في شئون الدين وكيفية الرد على أسئلتهم فيه . ولما كان يفترض أن

(١) المنقذ ٣١

(٢) المنقذ ص ٣٠ — ٣٤

تفكيرهم يتأثر ببلاغة القول ، فقد رأى أن تعليمهم والرد على أسئلتهم ، يجب أن يكون على غرار القرآن الكريم ، وأن يستخدم المعلم آيات القرآن وأحاديث السنة دون أى شرح فلسفى لها .

واذا ما شئنا الإجمال ، قلنا أن المتكلمين والفلاسفة على حد سواء لم يفوا بما سعى اليه الغزالي «من كمال الغرض» (١) . فقد رأى نتيجة تجاربه الشخصية بالنسبة إلى ما جاء به الفلاسفة في مواضيع الدين والغيبيات ، أن العقل رغم كونه الاداة الرفيعة التي لجأوا إلى إستخدامها « ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات » (٢) .

ولعل من المجدى قبل الانتقال إلى الفئة الأخرى من طالبي الحقيقة ، أن نذكر أن الغزالي اعتبر بعض الفلاسفة ، وبينهم الفارابي على حد قول «جيردز» ، وذلك في مقدمته لكتاب «المشكاة» ، أعلى مستوى من علماء الكلام بالنسبة إلى اليقين والكمال .

وكان يطلق على الفئة الثالثة وهي فئة الباطنية اسم «التعليمية» ، وذلك لاعتمادها على التعليم كصدر للحقيقة ، وعلى أن المعلم معصوم من الخطأ . وكان هذا المعلم أو ما يسمى بالإمام ، «خفيا» وغير معروف على الإطلاق . وكان المظنون أن بعض أتباعه ودعاته الذين يفشرون تعاليمه بين الناس هم الذين يعرفونه وحدهم .

وقد أحس الخليفة بخطر هذه الفئة وما نادى به ، فأوصى الغزالي «بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم» (٣) وقد لاقى هذا الطلب هوى أصيلا في قرارة نفسه ، فدفعه إلى القيام بدراسة وافية لأفكارهم . واعتمد في مصادره على كتبهم المدونة ، وكتابتهم المنقولة المستحدثة . وقد قام بجمع هذه الكلمات

(١) المقذ ص ٣٤

(٢) المقذ ص ٣٤

(٣) المقذ ص ٤٠

وترتيبها ترتيباً أميناً، محكماً، ومحققاً، حتى أن بعض أصدقائه من أهل الحق، أنكر عليه مبالغته في عرض حججهم بهذا الشكل الرائع، وكان رده على هذا الإنكار مثل الرد الذي يصدر عن العالم الأمين، والمدافع الصادق عن الحق. فهو لا يرضى لنفسه أولاً في عرض تعاليمهم بأن يتهم « بالغفلة عن أصل حججهم، فلذلك أوردتها، ولا أن يظن بي أنى وأن سمعتها لم أفهمها، فلذلك قررتها^(١) ». واعتقد الغزالي أنه بالعرض الكامل الأمين فقط يستطيع أن يبين ما في تعاليمهم من نقاط ضعف. وأن هذه هي الوسيلة الوحيدة التي تدفع التعليمية أنفسهم إلى حل إنكاره لأقوالهم على محمل الجدل، وأن هذه هي الوسيلة الوحيدة لوقف حركتهم، من الانتشار.

وليس في أقوال التعليمية وآرائهم ما يسترعى اهتمامنا هنا، إلا ناحية واحدة ليس إلا، وهي ادعاؤهم، بأن ما بين الناس من خلاف لا ينتهي، إلا إذا استقى الناس جميعاً تعاليمهم الصحيحة من مصدر واحد ليس إلا، وهو الإمام المعصوم. وراح الغزالي يسلم جدلاً بصحة دعواهم هذه، ويناقشهم على أساسها، قائلاً أنه لو صح فعلاً وجود مثل هذا الإمام المعصوم، فليس ثمة ما يضمن أن يتم جميع الناس بتعاليمه، وأن يفهموها فهماً متساوياً وأن يصلوا بالتالي إلى اتفاق عام على كل ما هو صحيح. وقد علمنا التاريخ أنه لم يكن ثمة أبداً وسيلة لإثارة اهتمام الناس جميعاً، والاستحواذ على مشاعرهم، حتى ولو كانت هذه الوسيلة هي المعجزات حقاً، واتخذ من المسيح ابن مريم مثلاً في هذا الصدد، مؤكداً أن معجزته في إعادة الحياة إلى الموتي « لم تعرف كافة الخلق بصدق عيسى بهذه المعجزة^(٢) ».

وبالرغم من أن الغزالي، كان يؤمن كل الإيمان بقدرة الفرد على اكتشاف الحقيقة لنفسه، إلا أنه لم يأمل في أى يوم من الأيام، بأن يصل الناس جميعاً إلى اتفاق جماعى حول الحقيقة، وأن يزيلوا تبعاً لذلك كل ما بينهم من أسباب الخلاف والتباين. وهو لم يعتبر على أى حال أن مثل هذه الغاية أمر يرغب فيه. فهو

(١) المنقذ ص ٢٠

(٢) أظفر الفصل الأخير من هذا الكتاب.

يرى أن الاتفاق الجماعى الشامل ، يعنى أول ما يعنى كمال كل إنسان ، أو بعبارة أخرى ، أن يكرس كل إنسان سواء أكان رجلا أو امرأة حياته أو حياتها كلها ، ووقته أو وقتها كله ، للمعرفة ورياضة النفس ، وهى مهمة شاقة ومجتهدة . ولو فرضنا أن هذا قد تحقق ، فلن يبق هناك من يعنى بشئون البشر الدنيوية ، وبذلك يتعرض مصير المجتمع الإنسانى للزوال ^(١) . وقد رأى أن وجود مصدر واحد يحدد الحقيقة للناس جميعاً ، يعتبر حتى وإن كان ممكناً ، أمراً ليس عملياً وغير مرغوب فيه ، هذا بالإضافة إلى ما يحمل من أخطار هدامة . وحتى استخدام القوة والعنف لا يمكن أن يحقق مثل هذا الاتفاق الجماعى ولهذا نراه يوجه أسئلته الساخرة إلى التعليمية سائلاً :

« أو يدعى أمام التعليمية ، أنه يقدر على حمل كافتهم على الاصغاء . قهراً ؟ فلم لم يحملهم إلى الآن ؟ ولأى يوم أجله ؟ وهل حصل بين الخلق بسبب دعوته لإزالة خلاف وزيادة مخالفة ؟ نعم ، كان يخشى من الخلاف نوع من الضرر لا ينتهى إلى سفك الدماء ، وتخریب البلاد ، ولإتنام الأولاد ، وقطع الطرق والاغارة على الأموال . (٢) »

أما وقد نفى يده من تعاليم هذه الفئات الثلاث من طالبى المعرفة ومناهجهم ، فقد تحول أخيراً إلى دراسة الصوفية . وكان الجوينى ، هو معلم الغزالى الأول ، الذى تلقى على يديه العلم فى أوليات أيامه . ودرس عليه الكلام ، ولكن هذا الشيخ نفسه كان يعيش فى حياته الخاصة عيشة الزهاد والمتصوفة ، ولم يكن من الغريب على المتكلمين ، أن يعيشوا حياة التقشف والزهد ، التى تشبه ما يحياه المتصوفون . لكن المتكلمين والعقلايين كانوا لا يزالون حتى ذلك التاريخ يرفضون الصوفية كنهج فى المعرفة بشيء من الاستخفاف ، وكانوا يستكبرون بعض عقائدها وآرائها . وكانت الصوفية ترفض سيادة العقل فى معرفة الحقيقة وتعتبره من الأتفة الجديدة التى يتحتم على طالب المعرفة أن يطهر نفسه منها فى النهاية حتى يستطيع تحقيق المعرفة الصافية المجردة . وكانت تدعى أن معرفة الإنسان لله والحقيقة ، لا يمكن أن تتم بالوسائل الروحية ، وعن طريق التجارب الشخصية المباشرة ..

(١) المقصد ص ٣٥ وزارة الثقافة والأرشاد أخيراً .

(٢) المقصد ص ٣٩ .

وقد ادعت في بعض مذاهبها إزالة الفجوة التي تفصل بين الإنسان وربّه ، كما اتهمت بأنها جعلت من « النفس » إلها ، ومن الآلهة نفسا . ويقال أن بعض المتصوفة كان يزدرى أيضاً بعض طقوس العبادة والشرائع الدينية ، ولا يرى لها ضرورة عند أولئك الذين استطاعوا الوصول إلى معرفة الله عن طريق التجربة المباشرة .

وكان للغزالي فضل كبير في أن يقبل المتكلمون من علماء السنة ، التصوف ، كحقيقة واقعة ، وأن يرضوا بها كهدف من أسمى أهداف الإيمان الصحيح . وقد أدرج ابن خلدون (المتوفى في عام ١٤٠٦) ، في مقدمته بين المتصوفة ، جماعة صحابة رسول الله ، ومن تبعهم من الصالحين والصالحات ، وإن كان قد اعترف بأن هذا التعبير ابتكار حديث جاء بعد عهد المسلمين الأول . وهنا يجوز لنا أن نسأل .. هل كان نفوذ الغزالي وحده . السبب في قبول أهل السنة للصوفية ؟

وكان المتكلمون حتى أيام الغزالي ، يعتبرون علم الكلام اسمى مراتب الفكر الديني ، وكانوا يمتنون الصوفية ، بالرغم من أن معظمهم كانوا لا يختلفون في حياتهم الخاصة من ناحية التقى والورع عن حياة المتصوفين . وكان هؤلاء المتكلمون يسرون في حياتهم على نفس التوجيه الذي يوجه المتصوفين في حياتهم دون أن ينتسبوا إلى الصوفية ، أى عن طريق المثل العليا التي يتضمنها القرآن الكريم والسنة ، وسير الصالحين من الصحابة الأول في أجيال الإسلام الأولى . وقد جعل ابن خلدون من درجة التقوى والمعرفة القاعدة التي يعتمد عليها في وصف أى من المسلمين بالتصوف ، حتى ولو كان هذا المسلم لم يسمع قط في حياته بعبارة « الصوفية » ، أو لو أنه كأحد علماء الكلام قد رفضها صراحة .

ولذا قبلنا القاعدة التي وضعها ابن خلدون ، جاز لنا أن نتحرى عن تلك الظاهرة الغريبة التي سادت المتكلمين ، وأن ندرسها وتفهمها . وهنا لابد من التساؤل عن الأسباب التي دعتهم إلى اعتبار علم الكلام في هذه المرتبة الرفيعة في متابعة علوم الدين ، في الوقت الذي يستمدون فيه وسائلهم الروحية وستهم الأخلاقية من مصادر مختلفة . تمام الاختلاف عن علم الكلام ؟ ولماذا احتل

علم الكلام هذه المكانة البارزة في دراساتهم ؟ وهل كانت له مكانة مماثلة في حياتهم الداخلية وفي مجالات معرفة بهم الشخصية ؟ .

ولا يمكن الرد على هذا السؤال رداً صحيحاً وافياً ، إلا عن طريق دراسة شاملة لحياة عدد كبير من هؤلاء الناس . لكن من المحتمل أن يكون علم الكلام قد احتل هذه المكانة الرفيعة بين علماء الدين ، لأنه كان الأداة في الدفاع عن عقائد أهل السنة . وكانت خلافاتهم مع الآخرين ، ولا سيما مع المعتزلة مثلاً ، ناجمة عن القضايا المتعلقة بصفات الله الحسنى ، من القدرة والوحدانية والعدل ، وعلاقات هذه الصفات بحرية الإنسان في إرادته واختياره . وكانت هذه المسائل من أخطر القضايا في الاستقصاء الديني ، وكان علم الكلام هو الأداة في تقرير موقف السنة والدفاع عنه . ولكن هل أسهم علم الكلام في مضمون هذا الموقف أم لم يسهم ؟ ، وهل تمكن العالم السني من اكتشاف هذا الموقف وتوسيعه عن طريق علم الكلام أم لم يتمكن ؟ وهل تأثر بعلم الكلام في توجيه حياته الشخصية ؟ كل هذه قضايا أخرى مختلفة كل الاختلاف .

ومن هنا نستطيع القول بأن علم الكلام لم يكن يؤلف في حد ذاته فلسفة للحياة ، إذا حذفنا منه المضمون الذي أخذ من مصادر أخرى . وهكذا لم تكن المساعي الفكرية للتسكلمين ، مفسجمة تمام الانسجام ، مع مساعيهم الروحية والخلقية . وكان في وسعهم أن يكونوا ، كأستاذ الغزالي نفسه ، أساتذة في علم الكلام ، بينما يعيشون في الوقت نفسه حياة المتصوفة ، دون أن يعترفوا بالصوفية كنهج في الوصول إلى المعرفة . ولم يكن العالم الورع من علماء الكلام إلا في دفاعه عن العقيدة الصحيحة . أما بالنسبة إلى الغيب والأمور الدينية وحسابه لها في حياته الخاصة ، فكان أقرب إلى المتصوفة منه إلى أي شيء آخر .

ولذلك تمكن الغزالي من إدخال الصوفية في السنة بصورة رسمية ، لأنها كانت موجودة فيها فعلاً . وكان أعظم ما أسهم به بالنسبة إلى السنة هو تجديده لمجال علم الكلام ودوره في تقصى الحقيقة ، والاستعاضة عنه بشيء من الصوفية المعتدلة . وبهذا وضع للمرة الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي تفسيراً عضوياً متكاملًا

للإسلام كفلسفة كاملة للحياة . وكان العلماء قبله قد ألفوا متابعة السبيل الذي سلكه الشيوخ الأول ، واشغال أنفسهم بمهاجمة قضايا معينة في المذاهب الأخرى ، بسبب اختلاف هذه المذاهب عن آرائهم هم فكانوا يغلقون عقولهم ضد هذه المذاهب ، ولم يكونوا للسنة نفسها فلسفة عضوية متكاملة إلا ربما في حياتهم الخاصة

ولم يكن العمل الفكرى كافيا لفهم الصوفية ، وذلك لأن تفهمها الكامل يتطلب نشاطا عمليا بالإضافة إلى النشاط الفكرى . وقد سبق أن قلنا أن الغزالي ينسب حصيلة المعرفة في « الأخلاق » إلى إكتشافات المتصوفة لا إلى إكتشافات الفلاسفة ولعل هذا وما شابهه هو الذى عناء بالنشاط العقلى فى الصوفية . وقد درس هذه الناحية من الصوفية فى مؤلفات بعض كبار المتصوفين من أمثال المحاسبي وأبى طالب المكي ، وبما جمعه من المتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلى والبسطامى وغيرهم من مشايخ الصوفية عن طريق القصص والأقوال المأثورة .

وقد إكتشف من دراساته هذه كلها ، أن المظهر البارز للصوفية شيء لا يمكن فهمه عن طريق الدرس وحده ، إذ قال .. « فظهر لى إن أخص خواصهم ، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات »^(١) . وكانت هذه هى الناحية العملية للصوفية التى أجملها بقوله : « أنه لا مطمع لى فى سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والإناابة إلى دار الخلود والأقبال بكنه الهمة على الله تعالى »^(٢) . وهذا النوع من رياضة النفس يعتبر أساسيا وجوهريا فى تقصى الحقيقة عند الصوفية . فكانت معرفة الحقيقة تفترض بعبارة أخرى ، تحقيق حال معينة فى النفس والتى لا يستطيع بدونها أن تتحرر لمعرفة الله والحقيقة .

فتفترض هذه المعرفة وجود حال من صفة لسلكيه شخصية العارف يستعد بها لمعرفة الحقيقة معرفة مباشرة . فلا يكون تقصى الحقيقة مجرد سعى عقلى وراء

(١) المنقذ ص ٤٣

(٢) المنقذ ص ٤٤

التعقيدات العقلية ليميز الساعى بين الحق والباطل ، ولكن مع هذا التقصى لابد وأن تهذب وتروض كل ناحية من نواحي شخصية الساعى ، جنباً إلى جنب مع هذه المتابعة . فيكون اكتساب المعرفة وترويض النفس أمرين متواكبين ومتراپطين ، ولا يمكن تحقيق أى منهما دون الآخر . وهذا هو باختصار لباب الفلسفة الصوفية . وسنعود لها مراراً فى هذه الدراسة .

ولذا ما قارنا المعرفة المتحققة عن طريق الصوفية بتلك التى تتحقق عن طريق الفلسفة وعلم الكلام ، تبين لنا أن الأولى تكون بطريق الذوق أو الخبرة المباشرة بينما تكون الثانية عن طريق اجتهد العقل والإدراك . وفى هذا يقول الغزالى : « وكمن الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشيع وأسبابها وشروطها ، وبين أن يكون صحيحاً وشبعان ... » (١) وهناك أيضاً وبصورة مشابهة فرق بين أن يعرف المرء الطبيعة الحقيقية لحياة الورع والتقوى وأسبابها وأوضاعها ، وبين أن يحياها حياة فعلية . ولذا ما وضعنا هذا بعبارة أخرى ، قلنا أن العارف عن طريق العقل . وحده يظل مفصلاً وبعيداً عن موضوع معرفته .

وستتضح لنا صوفية الغزالى كلما مضينا فى هذه الدراسة . وبعد دراسات وتجارب الأولى فيها ، امتحن دوافعه الداخلية فى طلبه العلم وفى تعليمه ، فأدرك أن حياته كلها كانت موجهة للوصول إلى مركز ذى نفوذ وتحقيق الشهرة ، وأدرك بذلك أنه لينصرف انصرفاً كلياً وراء المعرفة ، لابد وأن تتحرر شخصيته من جميع الدوافع سوى دافع الرغبة فى معرفة الله . وأما الأهداف الأخرى التى يسعى الإنسان إلى تحقيقها عن طريق اكتساب المعرفة ، فهى فى حد ذاتها عقبات فى الوصول إلى الحقيقة . ويتحتم عليه فى مثل هذه الحالة للتغلب على احتمال التأثير بمثل هذه الأهداف ، وبالتالى على الدوافع التى تقف فى طريق معرفه الحقيقة ، أن يخوض سلسلة من التحولات الخلقية .

ولهذا قرر الغزالى أن ينقطع عن جميع الظروف التى قد تصرف اهتمامه عن طلبه ، ولم يكن من اليسير تحقيق هذا القرار ، فقد رأيناه لمدة ستة أشهر انتهت

في رجب من عام ٤٨٨ هجرية (يوليو ١٠٩٥ ميلادية) لم يزل يتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة ، (١) . وأصيب بمرض قاس في نهاية هذه المدة ، ولم يعد في قدرته أن يتكلم أو يتحدث ، وتعطلت قدرته على هضم الطعام والشراب ، ويشس الأطباء من علاجه علاجا ناجعا ، حتى أنه قال عن نفسه : «حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج ، وقالوا هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج ، فلا سبيل إليه بالعلاج ، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم » ، (٢) .

وراح يلتجئ إلى الله تعالى بقوله .. والتجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه .. وغادر بغداد ، وتخطى عن التدريس فيها ، مبتعدا عن أهله ، بعد بأن أمن رزقهم ومعاشهم ، وتحول إلى صوفي يطوف في أنحاء سوريا وفلسطين والحجاز مدة عشر سنوات .

وهو هنا يقول ... « وانكشف لي في اثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها ، والقدر الذي أؤكد له لينتفع به ، إنى علمت يقينا ، أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقتهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلا ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهريهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء له » (٣) .

ومعرفة الصوفي للحقيقة والله لا تنقل إلى الآخرين . ولا يمكن للعبارات أن تعطي حقيقة هذه المعرفة ، إذ أن الكلمات ليست إلا إشارات وضعت للدلالة على أشياء معبودة ، وما يراه الصوفي ليس من الأمور المعبودة .

(١) المنقذ ص ٤٤

(٢) المنقذ ص ٤٧

(٣) المنقذ ص ٤٩ — ٥٠

الفصل الثاني

العقل والوحى

يستهل الغزالي كتابه التاريخى الخالد « إحياء علوم الدين » بتحذير قارئه ، من أن الغرض من كتابته ليس وضع الحقائق الدينية فى تعابير وكلمات محددة. ويمكن تلخيص الأسباب الرئيسية التى حدثت به إلى ذلك ، على ضوء هذا الكلام فيما يلى :

معرفة هذه الحقائق غير قابلة للنقل من إنسان إلى آخر، وما هى إلا إكتشاف شخصى خاص ، ولذا فإن أية محاولة لصياغتها فى كلمات وعبارات ستعجز عن أداء الغرض . فليس فى استطاعة الكلمات أن تنقل مضمون هذه الحقائق لأن الكلمات وضعت للتعبير عن الأشياء التقليدية المعهودة ، والحقائق الدينية ليست من هذه الأشياء . وتسير اللغة فى نقل الحقيقة على قواعد العقل ، لكن الحقائق « الدينية » تتحدى مثل هذه القواعد . ويفترض فى تفهم الحقائق « الدينية » وجود مستوى من النمو عند القارئ ، تكون فيه جميع العناصر التى تؤلف معرفته مترابطة ومتصلة فى شخصية كاملة ، والحقائق الدينية تعرف على هذا المستوى الذى تصبح فيه المعرفة كلا لا يتجزأ فى نفس الإنسان الكامل . ويفترض تفهم أية حقيقة دينية وجود هذا الكل مسبقا . والتعبير يعجز عن نقل علاقة هذه الحقيقة بالكل ، بطريقة يودى فيها المعنى تاماً . وقد يبدو للبعض أن لغة الشرع متناقضة مع الحقائق الدينية ، ولا سيما عند الذين لا يأخذون بعين الاعتبار أن نصوص الشرع وجهت إلى جميع مستويات الفهم ، وأنها تنطوى نتيجة لذلك على جميع أنواع التفكير والفهم . وتعتبر هذه المشكلة الأخيرة من أخطر المشاكل

وأكثرها تعقيداً ، إذ أنها تثير موضوع طبيعة تضمين الحقائق الدينية في القرآن الكريم ، وهل يوجد فرق بين الحقيقة والشرع؟ ولنا فسنعود إلى بحث هذا الموضوع بشيء من الإسهاب والتفصيل في مكان لاحق .

ولهذه الأسباب ، والتي كانت سائدة بين المتصوفين ، كان من الإثم بالنسبة إلى الذين توصلوا إلى مستوى صوفي من المعرفة ، أى ينشروا ما عرفوه ، أو أن يحاولوا على أى حال، نقل معرفتهم وراء نطاق الخاصة الذين توصلوا إلى مستواهم في المعرفة . لاسيما وأن المتصوفين (وغيرهم من أهل العلم أيضاً) كانوا يحسبون بالمسئولية الشخصية الكبرى تجاه ما قد تثيره تعاليمهم من أفكار في عقول سامعيهم — وقد يكون هؤلاء من جميع المستويات في الفهم والإدراك .

وهكذا كان العلماء في مجموعهم شديدي الحساسية ، تجاه ما يمكن بحثه ، وكيف يمكن نقله إلى مجموعة معينة من المستمعين . وكان المفروض في تعاليمهم أن تكون مسئولة عن الأفكار والمعتقدات الدينية التي يؤمن بها سائر أفراد المجتمع الإسلامي . وبالرغم من أن كل فرد من أفراد هذا المجتمع ، مسئول مسئولية مباشرة أمام الله ، عن نوع الآراء والمعتقدات التي يحملها ، إلا أن غالبية الناس ، اعتمدت نظراً لضيق وقتها وافتقارها إلى العلم ، على تعاليم العلماء وإرشاداتهم . وكان هؤلاء العلماء يعون وعياً صادقاً ، هذه المهمة الموكلة لهم في المجتمع ، ولنا فقد كانوا شديدي الحساسية بالنسبة إلى قدرة سامعيهم على تفهم بعض القضايا المعينة ، وإلى مستوى التفكير الخاص بعقول مثل هؤلاء السامعين .

وأما المعرفة على المستوى الصوفي فهي معرفة بين الإنسان والله ، يملكها الإنسان ملكاً فردياً عندما يكون على اتصال مباشر بالحقيقة . فهي ليست معلومات مرتبة عقلياً فوق بعضها البعض بحيث يمكن صياغتها في عبارات منظمة ويمكن ايصالها إلى عقول ذات تنظيم متشابه . فالأصل بين الصوفي وبين موضوع معرفته اتصال وثيق ومباشر ، وأما تنظيم هذا الاتصال تنظيماً منطقياً والتعبير عنه بالكلمات فيفصل بين العارف والمعرف . وكل ما يستطيع الصوفي أن يكتبه أو يدرسه ،

فهو طريقة الوصول إلى ذلك الاتصال الوثيق بالحقبة ، دون أى وصف لها . ويتم هذا الاتصال عن طريق إزالة جميع الحجب التى تفصل بين الروح والحقبة . وتضم هذه الحجب المعلومات الحسية والتفكير العقلى . وهى تضم أيضاً تلك العادات والنزعات والأهداف الدنيوية التى تشغل قلب الإنسان وتحول بينه وبين حرية فى معرفة الحقبة . ولكن عندما تتحرر الروح من جميع هذه الشواغل ، فلا يحجب بينها وبين أوهام الحواس والعقل ، كما لا تتحرف فى توجيهها نتيجة اتجاهات وعادات متأصلة تشغل شخصية الإنسان . ويطلق على المعرفة التى يتم الوصول إليها عند هذا المستوى من الوجود ، اسم المكاشفة الى هى « غاية مقصد الطالبين ، ومطمح نظر الصديقين » (١) . ولا يحصل اليقين فى المعرفة إلا على هذا المستوى .

والمعرفة المباشرة لموضوعات المعرفة هى غاية الدين . والله تعالى هو الغاية لهذه الموضوعات . وليس فى وسع الناس أن يصلوا إلى مثل هذه المعرفة المباشرة عن طريق الآخرين ، حتى ولو كان هؤلاء الآخرون من الأنبياء :

« فإما إزالة الشبهة وكشف الحقائق ، ومعرفة الأشياء على ما هى عليه ، وإدراك الأسرار التى يترجمها ظاهر الفاظ هذه العقيدة ، فلا مفتاح له إلا المجاهدة وقع الشهوات والإقبال بالسكينة على الله تعالى ، وملازمة الفكر الصافى عن شوائب المجادلات . . . » (٢)

كل هذا بالإضافة إلى تعريض النفس إلى « النفحات » الإلهية التى لاغنى عنها . وهذا التعريض هو « تنبيه النفس السكونية للنفس الحزنية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها . . . » (٣) وقد أشار تعالى إلى هذا التعريض ، فى بعض آياته الكريمة كقوله تعالى . . . « هو الحى لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين . . . » (٤) أو فى قوله تعالى . . . « وإذا سألك عبادى عني فإني قريب أجيب

(١) إحياء علوم الدين — المقدمة — ص ٥

(٢) الأحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٧١

(٣) الرسالة الدنية ص ٢٣

(٤) سورة غافر — الآية ٦٥

دعوة الداع إذا دعان ... ، (١) أوفى قوله جل شأنه « ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (٢) .
والمعرفة التي تحدث عن طريق هذه الیقظة الروحية ، تسمى « الإلهام » ، ولكن الإلهام ، هو غير الوحي ، وغير النبوة . فالوحي تعبير لغوى سماوى عن الغيب ، ينقل إلى الناس كرسالة من الله ، بينما لا يعدو الإلهام أن يكون « تكشفاً » من الذات الإنسانية للغيب . ويكون الوحي خاصاً بالرسول والأنبياء بينما يجوز الإلهام لكل من يشاء الله جل جلاله أن يمنحه السعادة .

« فالعلم اللدنى هو الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى ، وإنما هو كالضوء من سراج النيب يقع على قلب صاف ، فارغ لطيف » (٣)

وكثيراً ما يخطئ بين الوحي والإلهام ...

« فإذا أراد الله بعبد خيراً : رفع الحجاب بين نفسه ، وبين النفس التى هى اللوح ، فيظهر فيها أسرار بعض المكنونات ، فتعبر النفس عنها ، كما تشاء لمن يشاء من عباده . وحقيقة الحكمة تنال من العلم اللدنى ، وما لم يبلغ الإنسان هذه المرتبة ، لا يكون حكماً ، لأن الحكمة من مواهب الله تعالى ... » (٤) « يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً ، وما يذكر إلا أولو الألباب » (٥) .

ومن هنا يبدو لنا أن ما أراد الغزالي كتابته ، هو ما يمكن أن يعبر عنه بكلماته ، أى ما يستطيع الآخرون تعلمه من غيرهم من الناس . ويطلق على هذا المستوى من المعرفة اسم « المعاملة » ، وهو مستوى لا يتجاوز حدود العقل فى تمثيل الحقيقة . فالتجسير اللفظى يجب أن ينسجم مع القواعد ، وقواعد العقل هى اسمى وسائل التعبير بالألفاظ . وهكذا بينما تعنى « المكاشفة » الاتصال الشخصى الوثيق

(١) سورة البقرة — الآية ١٨٦

(٢) سورة ق — الآية ١٦

(٣) الرسالة الدنية ص ٢٣

(٤) الرسالة الدنية ص ٢٥

(٥) سورة البقرة — الآية ٢٦٩

ومعرفة الحق ، تعنى المعاملة أول ما تعنى ، رياضته النفس على ضوء اكتشافات
المكاشفة ، وتعنى أيضاً ، مجموعة العلوم المنظمة التى تقود إلى المكاشفة . لكن
هذه ليست هى العلاقة الوحيدة بين هذين المستويين من المعرفة ، إذ أن المعاملة
نتيجة للمكاشفة . فكيف والحالة هذه يمكن للمعاملة أن تكون السبيل المؤدية إلى
الشيء الذى هى نتيجة له ؟ هذه مشكلة من أكثر جوانب الطبيعة الإنسانية فى
نموها ، غموضاً .

وبالنسبة إلى الفرد فإن محصيله للمعاملة ، يبدأ بتقليد ما أجمع عليه المسلمون ،
أى بتقليد المسلمين الذين يسرون على هدى القرآن والسنة ، وقد يتمكن بعد ذلك
عن طريق تمارنه الخاصة ومعرفته ، من الوصول إلى مستوى المكاشفة . وليست
آيات القرآن الكريم ، إلا ثمرة مكاشفة النبى كما أوحى بها الله تعالى إليه ، لتكون
هدى لجميع المستويات فى الفهم والإدراك . وهكذا فإن الفرد فى فترة التقليد يسير
على نتائج المكاشفة ، دون أن يفهمها كامل الفهم . ولا ريب فى أن التعبير اللغوى
للمكاشفة فى القرآن الكريم هو الذى يجعل منه معجزة يتعذر على أى إنسان أن
يقوم بمثلها . حتى ولو كان نبياً (١) . ومن هنا كانت أهمية القرآن الكريم للمسلمين ،
ومن هنا ظل طيلة القرون والأجيال مصدر هداهم وموضع دراساتهم . يضاف
إلى هذا أن القرآن نفسه ، نص على أنه لم تعد هناك حاجة إلى المزيد من الوحى ،
أو بعبارة أخرى إلى التعبير اللغوى السامى عن الحقيقة . وكل ما تبقى هو الإلهام ،
أى النعوض المباشر للحقيقة وكل ما يعين على تفهم القرآن الكريم .

ولا يطلب من جمهور الناس أن يسعوا للوصول إلى مستوى المكاشفة فى
تفهمهم للقرآن والسنة ، كشرط انجالتهم . أما بالنسبة إلى الذين يرغبون فى
الوصول إلى مثل هذا المستوى من المعرفة ، فإن وصولهم يتطلب الوصول إلى
مستوى « النبوة » من النمو الناقى . وفى كل عصر « جماعة من المتألمين لا يخلى
الله سبحانه العالم منهم » (٢) . وعلى هذا المستوى تنكشف الحقيقة كما تضمثها لغة القرآن

(١) اظر باب « الحقيقة والشرع » فى كتاب « العلم » من إحياء علوم الدين .

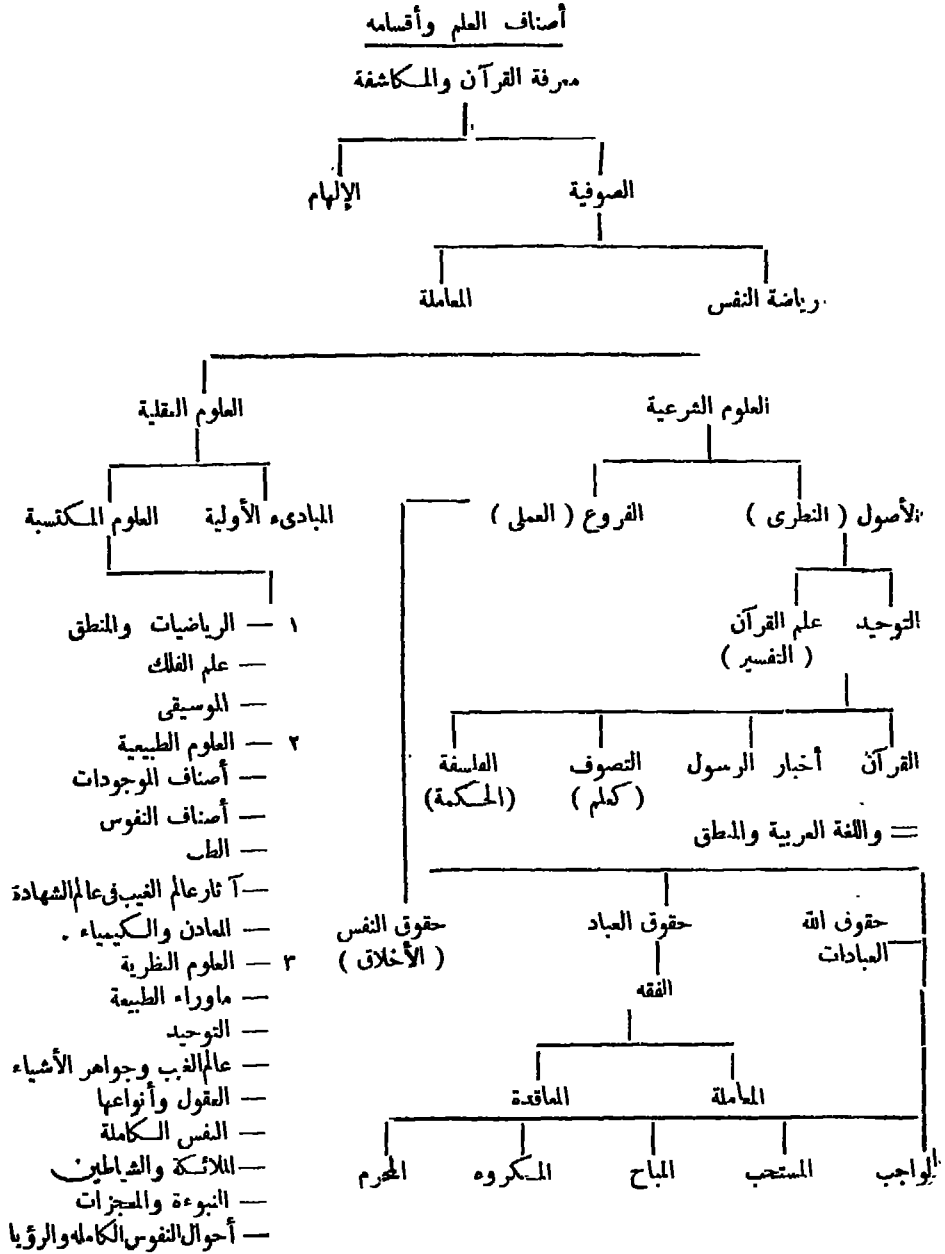
(٢) المنقذ ص ٢٩

النكریم . وسنتولى فى مكان آخر ، بحث موضوع تضمنين الحقيقة فى لغة القرآن .

ثم إن علم المعاملة ينقسم إلى علم ظاهر ، وإلى علم باطن^(١) . ويتعلق العلم الأول بالأعمال الظاهرة للبدن وأعضائه ، أو بعبارة أخرى « بالسلوك » ، بينما يتناول الثانى حياة القلب وأعماله فى البدن فى هذه الدنيا ، أو بعبارة أخرى مجموعة العلوم اللازمة لتوجيه المرء فى بحثه عن الحقيقة . وهكذا تكون الغاية من المعاملة هى دراسة العلاقات بين الظاهر والباطن مستهدفة تفهم الوظيفة اللائقة لكل ناحية من نواحي الشخصية الإنسانية وبالتالى تنميتها وترويضها لتؤدى وظيفتها فى كمال الشخصية . وتقتضى هذه الغاية من المعاملة معرفة العلاقات الصالحة بين الشخصية الإنسانية ككل وبين العالم الخارجى . وهذا بدوره يقتضى دراسة العالم الخارجى نفسه . وتكون هذه المعرفة كلها أساسية فى إعداد شخصية المرء للوصول إلى المكاشفة . فإذا كان الوصول إلى الحقيقة يتطلب تحقيق شخصية متكاملة كاملة ، فإن تربية مثل هذه الشخصية يتطلب معرفة كاملة بالطبيعة الإنسانية وبالعالم الخارجى ومن هنا تكون للمعرفة والحالة هذه مهمة مزدوجة ، أولاها التدرج نحو الكمال وثانيها التدرج بالمعرفة نحو معرفة الله ، وكلاهما يتحققان فى عملية واحدة .

وتتصل معرفة العادات والعبادات بالناحية الظاهرة فى السلوك ، بينما تتعلق معرفة العلوم كلها بالناحية الباطنية . وهناك تدرج فى الأهمية بالنسبة إلى هذه العلوم يماثل التدرج فى غايات الإنسان نفسها . وقد تنقسم هذه العلوم إلى قسمين : العلوم العقلية المتصلة بعمل العقل ، والعلوم الدينية المتضمنة أهدافها فى القرآن والسنة والى يتحقق منها بالتجربة الصوفية .

وتشرح الخريطة اللاحقة تقسيم العلوم التى وضعها الغزالى للمعرفة والقصد منها قبل كل شىء لإظهار العلاقة بين العلوم العقلية والدينية ، وإتحادهما فى



الصوفية . وللاغزالي تقسيمات أخرى للعلم تخدم أهدافا أخرى . فالتقسيم الذى فى كتاب « العلم » مثلا ، وهو الكتاب الأول فى الأحياء ، يعكس النظام الاجتماعى ، على اعتبار أن هناك حاجة إلى علم مبدى أو صناعة معينة لأداء كل الخدمات المتعددة التى يحتاج إليها المجتمع الذى عرفه . ويتعلق ذلك بالدنيا ، بينما يتعلق التقسيم التالى بتربية القلب .

فالوصول إلى فهم العلوم العقلية لا يأتى عن طريق الإيمان بالتقليد أو دراسة القرآن الكريم والسنة . ويمكن تقسيم هذه العلوم إلى : أولا ، المبادئ الضرورية الأساسية وهى فطرية ، وثانيا العلوم المكتسبة . ونحن لانعرف المصدر المباشر أو الطريقة التى تقع فيها المبادئ الأولية وإن كنا نعرف أنها توجد معنا منذ خلقنا . أما العلوم المكتسبة فيمكن الوصول إليها بالدراسة والتجربة والاستنتاج . ولكن عبارة « المكتسبة » تنطبق على العلوم العقلية والعلوم الدينية : أى على كل معرفة يمكن الوصول إليها وتعلّمها . وتكون وظيفة وعلاقة بمجموعة المعرفة المتوافرة من العلوم المكتسبة كلها بالنسبة إلى المعرفة الصوفية هى نفس وظيفة وعلاقة عالم الشهادة بالنسبة لعالم الملكوت (١) .

وبالرغم من أن الإنسان ميال بفطرته إلى معرفة الله إلا أنه « لا يمكن التقرب إلى الله بالغريزة الفطرية ولا بالعلوم الضرورية بل بالمكتسبة (٢) » . وبعبارة أخرى ، فإن اكتساب العلوم أمر ضرورى فى البحث عن معرفة الله . « والعالم هو السلم إلى معرفه الله سبحانه . فهو الخط الإلهى المكتوب المودع المعانى الإلهية . والعقلاء على اختلاف طبقاتهم يقرأون ، ومعنى قراءتهم له ، فهمهم للحكمة التى وضع دالا عليها . قال تعالى « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض » ، وقال سبحانه « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم » ، وقال تعالى « أنى لله شك فاطر السموات والأرض (٣) » . ولقد بينت السنة أهمية المعرفة المكتسبة وتفوقها على غيرها من السبل فى التقرب إلى الله ، إذ قال صلى الله عليه وسلم مخاطبا عليا رضى الله عنه « إذا تقرب الناس إلى الله تعالى بأنواع البر فتقرب أنت

(١) أظن الفصل الرابع من هذا الكتاب .

(٢) الأحياء . كتاب عطاء القلب ص ١٣٧٣ .

(٣) معراج السالكين . مطبعة السعادة . بمصر ١٩٠٤ ، ص ١١ .

بعقلك . . . و يتعلق الغزالي بما يلي : « إذا لا يمكن التقرب بالغريرة الفطرية ولا بالعلوم الضرورية بل بالمكتسبة (١) » .

وتقبل العلوم الدينية عادة على أساس تقليد الأنبياء ويتم اكتسابها بدراسة القرآن الكريم والسنة ، والأدوات اللازمة لمثل هذه الدراسة . لكن تفهم معنى القرآن والحديث يعتمد كل الاعتماد على الخطة الموضحة في التقسيم السابق . وبطوى التفهم الكامل والحالة هذه على تحقيق الشخصية الكاملة في النفس ، وعلى معرفة العلوم العقلية والدينية ، وأخيرا على الإلهام .

ولا تنكفي العلوم العقلية في حد ذاتها لتحقيق هذه الناية فهي لا تنكفي بعبارة أخرى في تحقيق كمال النفس ، على الرغم من حاجة النفس إليها . ولا يمكن من الناحية الأخرى فهم الشرع دون مساعدة العلوم العقلية .

« فجرد العقل يهتدى إليه ، ولا يمكن فهمه بعد سماعه إلا بالعقل ، فلا غنى بالعقل عن السماع ، ولا غنى بالسماع عن العقل ، فالداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالسكينة جاهل ، والمسكنى بمجرد العقل من أنوار القرآن والسنة مغرور » (٢) .

فالعقل كأداة للمعرفة ، والشرع كوجه نحو الحقائق الدينية كل منهما في حاجة إلى الآخر . والحكمة ثمرة تزاوجهما . وحتى الدراسات المتخصصة في العلوم الدينية لا تستطيع الاستغناء عن العقل إذ أن بعض حقائقها تستنتج أو تستنبط به من الحقائق الأصولية في الشرع ، بينما يكون بعضها الآخر ثمرة القياس العقلي .

ويحتل التوحيد مركزا محوريا أساسيا في تقسيم العلوم ، فالغزالي يضع التوحيد كفرع في المعرفة النظرية التي تؤلف في حد ذاتها قسما من العلوم العقلية ، كما يضعه أيضا كفرع من الأصول في العلوم الدينية . ومن هنا نرى أن العلوم العقلية والدينية .

(١) الأحياء ، كتاب عجائب القلب من ١٣٧٣

(٢) الأحياء — كتاب عجائب القلب — من ١٣٧٤

يلتقيان ويتحدان في التوحيد . وتكون ككافة العلوم الأخرى وما يتفرع عنها مجرد مقدمات له (١).

وتجمع الصوفية بين النواحي الدينية والنظرية في التوحيد . فالنظر عمل من أعمال العقل ولكنه في مضمونه أصوله لا بد وأن يوجه الشرع ، وإذا فلتالب المعرفة مصدران ضروريان للتعليم وهما : (١) العلوم الإنسانية أى الاكتشافات العقلية للإنسان ، (٢) الروحى الذى يوجه هذه الاكتشافات (٢).

ولكن من سوء حظ معظم الباحثين ، أن هذين المصدرين من مصادر المعرفة المكتسبة أى المصدر العقلى والمصدر الدينى ، يقفان موقف التعارض ، أعنى أن من صرف عنايته إلى أحدهما حتى تعمق فيه ، قصرت بصيرته عن الآخر على الأكر ... فالجمع بين كمال الاستبصار فى مصالح الدنيا والدين : لا يكاد يتيسر إلا لمن رسخه الله لتدبير عباده فى معاشهم ومعادهم ، وهم الأنبياء المؤيدون بروح القدس المستمدون من القوة الإلهية التى تنسج لجميع الأمور ولا تضيق عنها . (٣)

وتميز هذه الفقرة بين النبى والإنسان العادى الذى قد يصل إلى مستوى اليقين فى المعرفة . فهذا الإنسان ، بالإضافة إلى كونه أدنى رتبة من النبى فى هذه المرحلة نفسها ، لا يملك سلطان التوجيه الفعلى للناس . وتوضح هذه الفقرة ذاتها أيضاً أن مهمة النبى دينية ودنيوية فى وقت واحد . فجميع مجالات الحياة متحدة وكلها تشير إلى غاية واحدة . ولكن ما تسمى إليه هذه الفقرة مجرد إيماء بارع ، هو التهجيم على تلك الطبقة من المتصوفة التى يدعى أفرادها أن معرفة العلوم العقلية ليست شرطاً فى الوصول إلى كمال النفس . وهى فى الوقت ذاته هجوم على جماعة العقليين

(٢) الرسالة الدينية — ص ٤ .

(٣) أنظر « فصل فى أصناف العلم وأقسامه » فى « الرسالة الدينية » وأيضاً حالة القلب بالإضافة إلى أقسام العلوم العقلية والدينية والدنيوية فى كتاب عجائب القلب من « أحياء علوم الدين »

(٣) الأحياء — كتاب عجائب القلب — ص ١٣٧٦/٧٥

الذين يفترضون أن حقائق الوحي بها ليست ضرورية لتوجيه العقل إلى هذه الغاية .

فالكمال أو السعادة يقومان على أساسين من أسس المعرفة ، أولهما العلوم الشرعية المستمدة من القرآن الكريم والسنة وثانيهما العلوم العقلية المستمدة من العقل . ولكن هذين المصدرين ليسا منفصلين في الواقع إذ أن « أكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها بقوله تعالى .. » ومن لم يجعل له نورا فإنه من نور ، (١)

ف عندما ما يدرك طالب المعرفة وحدة هذين المصدرين في الخارج ويتحدان في معرفته ، يصبح هذا الطالب متصوفاً .

ولاريب في أن هذا الترابط والوحدة بين العقل والدين يشرحان شخصية الغزالي نفسه ، ونوع صوفيته . فقد جمع في نفسه بين القدرة على التجربة الصوفية وبين عقلانية العقل القوى ، فأطلق العنان لروحه ، دون أن يسمح لأهوائه ومعتقداته بالهبوط إلى مستوى العاطفة المجردة . وقد ميز روحه على عقله ، ولكنه ظل دائماً يحتفظ بعقله ليتحكم عن طريقه بما يحس به من وجد صوفي .

ويلخص الغزالي بعد ذلك إكتشافاته في طبيعة المعرفة ، في نظريته عن النبوة ، التي تعتبر بالفعل لباب نظريته عن المعرفة . ويعرض كتابه المتقذ بعض الافكار الأساسية في هذه النظرية . وهذه الافكار يمكن أن تعتبر المفتاح لفهم مؤلفاته الأخرى . فكل إنسان في نظرية الغزالي محبو منذ البداية بالقدرة على بلوغ مرتبة النبوة في معرفة الحقيقة . فليست ظاهرة النبوة في رأيه شيئاً فوق الطبيعة تفرض على الإنسان فرضاً دون أن يكون لديه أساس في طبيعته لتلقيها . وهكذا تصبح النبوة مع هذه الطاقة من الطبيعة الإنسانية ظاهرة طبيعية . ولم تكن المعجزات التي ارتبطت بالأنبياء قبل محمد (صلعم) جزءاً لا يتجزأ من نبوتهم ، وإنما كانت وسائل لتمكينهم من كسب ثقة الناس التي تعتبر ضرورية لتحقيق أكثر

ما يمكن من التقبل لرسالة النبي . فالنبي الحقيقي هو الإنسان الذي تكشفت له الحقيقة الأساسية للأمور . وهذه الناحية الأولى من النبوة ، وهي تسكشف الحقيقة الأساسية للأمور ، لا تكون خاصة بالنبي الفعلي ، وإنما تكون ممكنة من الناحية النظرية بالنسبة إلى الآخرين جميعا . ويطلق على الذين يتوصلون إلى هذه الناحية اسم أولياء الله أو المقربين . يضاف إلى هذا أن النبي الفعلي مبعوث من عند الله لإصلاح الناس ، وهذه المهمة هي التي تميزه عن الأولياء وغيرهم .

وقد خلق جوهر الإنسان في أصل الفطرة « خالياً ساذجاً لاخبر معه عن عوالم الله تعالى » (١) وما يعنيه الغزالي « بالعوالم » هنا ، هي أجناس الموجودات . وتكون معرفة الإنسان بالموجودات عن طريق العقل ، فكل إدراك للأمور المحسوسة تعرف الإنسان « بعالم » معين من العوالم ، أو « بجنس من الموجودات » . وهكذا فإن اللمس وهي الأداة الأولى التي خلقت مع الإنسان لاطلاعه على الواقع تدرك أجناساً معينة من الموجودات . « كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة » . ولكن اللمس قاصر عن إدراك الألوان والأصوات ، بل هي كالمعدومة في عالم اللمس . وخلق حواس البصر والسمع والذوق في نسق متتابع ، لنطلع كل حاسة منها الإنسان على جنس من الموجودات ، يتصل بها ، وهكذا يكمل خلق الحواس « إلى أن يتجاوز الإنسان عالم المحسوسات » . (٢)

ويعر الإنسان بعد ذلك بمرحلة جديدة في تطوره « فيخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع سنين ، أي القدرة على التمييز بين الأشياء ويستطيع عن طريق هذا التمييز أن يدرك العلاقات التي توجد في عالم المحسوسات . ويرتقى بعد ذلك إلى طور أسمى ، وهو دور العقل ، فيدرك بهذه القوة الواجبات والجمائرات والمستحيلات ، وأموراً لا توجد في الأطوار التي قبله » . (٣)

(١) المقذ — ص ٥١/٥٢

(٢) المقذ — ص ٥٠

(٣) المقذ — ص ٥٣

ولكن العقل لا يعتبر بأى حال اسمى الأطوار فى نمو الإنسان . فهناك عوالم أخرى ، أو أجناس من الموجودات لا يستطيع العقل إدراكها ، ولذا فهم بالنسبة إليه غير قائمة ولا موجودة . ولكن وراء العقل طوراً آخر ، تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب ، وهذه هى مرحلة النبوة ...

د فكما أن العقل طور من أطوار الآدمى يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر فى نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل ، (١) .

ولا ريب فى أن من يرفضون طور النبوة ، ويتجاهلون حقائق الوحى ، إنما يفعلون ذلك بدافع الجهل ، إذ أن عدم وصولهم أنفسهم إلى هذه المرحلة ، هو الذى يجعل فى أمورهم أشياء غير موجودة بالنسبة إليهم .

ويطلق الغزالى فى كتابه « مشكاة الأنوار » الذى خصصه لتفسير الآية « الله نور السموات والأرض . . . » على أدوات المعرفة اسم « الأرواح النورانية » . فجميع هذه الأدوات نورانية ، ولذا عرفت هذه الأرواح الخمسة ، فاعلم أنها بحملتها أنوار إذ بها تظهر أصناف الموجودات ، (٢) وتظهر هذه الأرواح إلى حين الوجود بصورة متدرجة مع نمو الطفل ونشوءه . وكلما كانت الحاسة متأخرة فى مجيئها وأكثر نضوجاً ، كلما كانت اسمى كأداة من أدوات المعرفة . وكلما كان مجالها فى « أجناس الموجودات أوسع وأرحب . » ويطلق على الأولى اسم « الروح الحساس » ، إذ أنها « أصل الروح الحيوانى وأوله وبه يبصر الحيوان حيواناً » . ويطلق على الثانية اسم « الروح الخيالى » وهو الذى يسجل كل ما تتحقق معرفته عن طريق الحواس ، ثم يعده وينظمه ويقدمه إلى « الروح العقلى » الذى يفوقه . ولا يوجد « الروح الخيالى » عند الطفل الرضيع منذ البداية ، وإنما فلا ينشأ فى نفسه صراع نحو شيء لا يراه . أما الطفل الأكبر سناً ، فقد يسكى لينال ما يريد

(١) المنقذ — ص ٥٣/٥٤

(٢) « مشكاة الأنوار » (فى مجموعة الجواهر النورانية — مطبعة السعادة بمصر ١٩٣٤) ص ١٢٧

وقد يطلبه بنفسه ، إذا أن صورة ذلك الشيء منطبعة في نفسه . لكن هذه الحاسة غير موجودة عند الحيوانات كلها .

وبالرغم من أن الحيوانات تدرك أيضاً الأشياء الحسية والخيالية ، إلا أن « للإنسان منها نمطاً آخر أشرف وأعلى ، وخلق في الإنسان لغرض آخر أجل واسنى . . . وقد خلق الحس والخيال للحيوانات ليكونا آلتها في طلب غذائها وتسخيرها للآدميين ، ولكنهما خلقاً للآدميين ، ليكونا شبكة له يقتنص بهما في جهة العالم الأسفل مبادئ المعارف الدينية الشريفة . » (١)

وعندما ينمو الطفل يكتسب « الروح العقلي » الذي يعتبر من مميزات الطبيعة الإنسانية . وهو يدرك عن طريقها المعاني الخارجة عن الحس والخيال ، والتي لا تخضع لقيود الزمان والمكان والتي تؤلف « الجوهر الانسى الخاص ومدركاته من المعارف الضرورية السككية . » وبعد هذه المرحلة ينمو الروح الفكري الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة ، فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف نفسه ، ثم إذا استعاد نتيجتين مثلاً ، ألف بينهما مرة أخرى ، واستفاد بنتيجة مرة أخرى ، ولا تزال تتزايد كذلك إلى غير نهاية .

ولكل روح من هذه الأرواح التي تولينا تعدادها موضوعات خاصة بها في المعرفة . واسكل منها قوانينه المتأصلة فيه للمعرفة والتي تتناسب مع موضوعات معرفته وتختارها ، محددة مجالها من مجموعة الأمور التي يمكن أن تعلم . ويكون الروح الفكري هو أسمى الحواس التي يقبل بها غير الصوفيين . أما من وجهة نظر المتصوفة فإن الإنسان يكون في هذه المرحلة الرابعة مازال مرتبطاً بقوانين التفكير التي تفصله عن موضوعات معرفته ، وقد يكون من الميؤس منه بالنسبة إليه أن يحاول معرفة عالم الغيب ، ومعرفة الأشياء على حقيقتها ، ومعرفة الله ، إذا كانت الروح الفكرية هي أسمى المراتب في مراحل نموه . ولذا نرى الغزالي يسأل :

« أولاً يبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور

آخر يظهر فيه مالا يظهر في العقل ، كما لا يبعد كون العقل طوراً:
آخر وراء التمييز والاحساس ؟^(١)

وهذا الطور الذي يقوم وراء العقل هو الروح القدس النبوي ، الذي به يختص
الأنبياء وبعض الأولياء وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة ، وجملة من
معارف ملكوت السموات والأرض بل من المعارف الربانية التي يقصر دونها
الروح العقلي والفكري ، وإليه أشار تعالى بقوله الكريم : « وكذلك أوحينا إليك
روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ، ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نورا
نهدى به من نشاء من عبادنا ، وانك لتهدى إلى صراط مستقيم »^(٢).

ولا يتحتم على أولئك الذين لا يتطورون إلى ما وراء مستوى العقل أن يجعلوا
من درجة تحقيقهم الشخصي القاعده التي يبنون على ضوئها حكمهم في هذه القضية ،
إذ لا يكون مثل هذا الشخص أهلاً لأن يحكم على هذه القضية بصورة صحيحة.

ويذكرنا الغزالي ، وهو المعلم والمربي ، بأن علينا أن ندرس بعض الأمثلة
المماثلة للروح القدس النبوي والمسمدة من بحمل الظواهر الطبيعية للتجارب اليومية
فهناك بعض الناس الذين يدون مواهب بارزة في الشعر والموسيقى ، كما أن هناك
بعض الملكات الخاصة التي تميز بعض الناس عن غيرهم . وتكون مثل هذه
المواهب ، ناجمة عن حاسة ملهمة عامة عند هؤلاء ، بينما هناك آخرون
تعدم عندهم هذه المواهب تمام الانعدام . وتقع آثار الشعر والموسيقى بصورة
قوية عند أولئك الذين يملكون ملكات ملهمة لهذين الفنين . وتكون هذه الآثار
عادة متناسبة مع درجة الإحساس في هذه الحاسة وتطورها . ، وأما العاقل من
خاصية الذوق (في تذوق الموسيقى) فإنه يشارك في سماع الصوت ، وتضعف آثار
الموسيقى عنده ، وهو يتعجب من صاحب الوجد ، ولو اجتمع العقلاء كلهم من

(٢) مشكاة الأنوار — ص ١٣٦

(٣) القرآن الكريم — سورة النور — ص ٥٢

أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه ، (١) ولا ريب في أن جميع أساتذة الموسيقى عاجزون عن حمله على تفهم معنى هذا الذوق الموسيقى .
مهما فعلوا .

وبعنى هذا كله ، أن التقبل لقضية ما يفترض وجود الفهم لها ، وإن الفهم الكامل لها يتطلب الذوق المباشر لها . وإذا كان ثمة من لا يقبل بوجود الروح القدس النبوى ، عند الإنسان ، فإن هذا الشخص قد عجز عن تنمية تفهمه لهذه الروح عن طريق التجربة المباشرة ، ويجعل من نفسه خطأ معيارا للكمال الإنسانى .

ومن هنا فإن الذين يتفهمون الروح النبوى ، هم أولئك الذين نموه في أنفسهم . وجربوه تجربة فعلية ، وتكون معرفتهم به معرفة صوفية . وهناك آخرون يقبلون به عن طريق القياس على النحو الذى أوضحناه قبل قليل ، ولذا فإن معرفتهم له تكون من النوع العلمى . وهناك أولئك الذين يؤمنون بالروح مجرد إيمان . هذه هى أدنى درجات المعرفة بصورة عامة « فالعلم فوق الإيمان والذوق فوق العلم ، والذوق وجدان والعلم قياس . والإيمان قبول مجرد بالتقليد وحسن الظن بأهل الوجدان أو بأهل العرفان » . (٢)

وتماثل هذه الدرجات والأنواع المختلفة من المعرفة ، درجات مشابهة من الكمال ومن نوع الشخصية . ولهذا جعل الغزالى منها القواعد الأساسية في تصنيف العقائد والديانات والمذاهب ، تبعا لدرجة النمو التى تمكن كل عقيدة أو معرفة أو ديانة أو مذهب : صاحبها من التحقيق في نفسه . ولا تقتصر هذه القواعد في مخطط الغزالى على المسلمين فقط ، وإنما هى عامة ويمكن تطبيقها على غير المسلمين أيضا . ففيها بمباراة أخرى فلسفة كاملة للدين ، تؤمن لنا مقياسا شاملا لتصنيف جميع الناس ومعتقداتهم . ويجوز لعدد كبير من غير المسلمين أن يكونوا على ضوء

(١) مشكلة الأنوار — ص ١٣٧

(٢) مشكلة الأنوار — ص ١٣٧

يشرع من قاعدة المعيار ، مقيماً سلم المعرفة ، معطياً لنا في مشكاته ، تدرجاً لجميع الناس والعقائد الإنسانية ، بالنسبة إلى دنوها من الله ومن الحقيقة المطلقة .

ولا يمكن فهم قواعد الغزالي في التصنيف ونظريته في المعرفة بمجموعها فهما كاملاً ، دون درس العلاقة الوثيقة القائمة بين عمليات التعلم ورياضة النفس ومنهجيء البحث في هذه القواعد وما تعنيه من تصنيف إلى نهاية الاتصال التالي .

ولعل أكثر ظاهرة بروزاً في صوفية الغزالي كظنرية من نظريات المعرفة (وهذا هو شأن الصوفية بالإجمال) هو أنها تصر على أن ادراك الحقيقة يعتمد على مدى ما عند المدرك من استعداد ، وأن هذا الاستعداد يتأثر بكل ناحية من نواحي شخصيته . والإنسان كمدرك لا يرجع عن نطاقه كوجود ، فالإدراك وحال الوجود يؤلفان جزئين من كل واحد لا ينقسم . وبماثل تعقّد الفرد في الاستبصار ، والدرجة التي يصل إليها في نموه في أية مرحلة من مراحلها ، حالة الوجود المماثلة داخل شخصيته كلها . ولعل ما يطلق عليها اسم أدوات المعرفة وهي التي تشمل العقل أيضاً ، لا تكون مستقلة تمام الاستقلال عن الشخصية كلها ، وحتى كأدوات للمعرفة لا يمكن فصلها عن النواحي الأخرى التي تؤلف الشخصية . وكل جانب من جوانب الشخصية بالإضافة إلى أدوات المعرفة ، كالعادات والرغبات والوظائف والتزعات الشخصية والأهداف والمصالح الخاصة ، كلها تؤلف نواحي في عملية المعرفة ولها أثرها في الاتصال بالحقيقة .

وهكذا فإن المعرفة في نظرية الغزالي لا تنفصل أبداً عن شخصية العارف كلها ، ولا تعكس درجات نمو الإنسان ، القدرات المماثلة في المعرفة فحسب ، وإنما تعكس أيضاً ، وفي الوقت نفسه ، أنواع العادات والأهداف والتوازن التي أقامها ذلك الإنسان بين النواحي المختلفة لشخصيته . ويكون البحث عن الحقيقة عملاً حركياً ومتربطاً بين المعرفة والتجربة من الناحية الأولى ، وبين تعهد كل شيء داخل شخصية الإنسان وترويضه من الناحية الثانية . وطلب الحقيقة هو الدين نفسه ، إذ يجب أن يسير جنباً إلى جنب مع رياضة النفس طبقاً لأرفع القيم والمثل الدينية . فلا يمكن للقدرة على المعرفة أو للرغبة في الفضيلة إلا أن تنموا

جنباً إلى جنب . فالمعرفة والأخلاق الفاضلة شيان متلازمان ، ونوعية أى منهما في أنسان تعكس نوعية الأخرى .

فتصوف الغزالي ليس بأى حال من الأحوال ، موقفاً منكراً للحياة الدينية أو منكراً أهمية الحقائق العلمية ، وإنما هو تلك المرحلة الإضافية التي تلي العقل والتي يقف العقل دونها في قدرته على الإدراك . فلا بد وأن يكون الدين متأسلاً في العلوم التجريبية ، ولكن لا تستطيع هذه العلوم وحدها أن تجيب على أسئلة الدين كلها . فالله تعالى كالغاية النهائية للإنسان هو المبدأ العام الذي يتطلب فلسفة معينة للإنسان بما فيها من قيم ومثل عليا .

وعلى الإنسان إذا أراد أن يفهم نظرية الغزالي عن النبوة . أو عن المعرفة ، إذ أن النبوة مرحلة من مراحل المعرفة ، أن يكمل هذه المناقشة بدراسة فلسفته في الإنسان . وبما قد يطرأ من تطورات محتملة ضمن النفس الانسانية طبقاً لهذه الفلسفة . لكن هذه القضايا تؤلف على أى حال موضوع مادتنا في الفصل التالي .

وننشأ بعض القضايا الخطيرة من تقسيم الغزالي للمعرفة ، ومن مذهبه في أن الوحي هو المصدر النهائي للحقيقة . فإذا كانت المكاشفة أولاً هي أسمى درجات المعرفة ، وهي من النوع الذي لا ينقل أو الذي يجب ألا ينقل باللغة ، فكيف يمكن للقرآن والسنة اللذين نطلق عليهما اسم الشرع ، أن يعبرا عن الحقيقة ؟ وإذا كانت معرفة الحقيقة تعتمد في نهاية الأمر على الوحي ، فهل في وسع العقل أن يعرف الحسن من القبيح دون الاستعانة بالوحي ؟ وثالثاً ، أين يقف الفقه من هذا التقسيم الشامل للعلوم .

كان الفقه يحتمل حتى ذلك الحين أسمى المراتب بين العلوم الدينية ، ولكن الغزالي لم يكتف بارتفاعه من هذه المكانة السامية فحسب ، بل وأبعده من مجموعة العلوم الدينية ليضيفه إلى العلوم الدنيوية (١) . وأخيراً كان هناك التعصب الأعمى لبعض المدارس الفكرية المعينة مقترناً أحياناً ببعض الانقسامات الغريبة التي كان يولدها هذا التعصب داخل المجتمع الإسلامي نفسه . والمشكلة هنا

كانت في طبيعة القواعد التي يستند إليها المتعصب لمذهب ما ، فكيف يتأكد أن مذهبه وحده هو الحق ، وأن غيره زنديق أو ملحد إذا لم يتبع مذهبه ؟

وفي بقية هذا الفصل سأحاول الرد على الأسئلة الثلاثة الأولى على التتابع مع التركيز على السؤالين الأولين .

فبالنسبة إلى السؤال الأول ، وهو تضمين الحقيقة في لغة الشرع ، فالواقع أن القضية هنا تتعلق بطريقة تفسير الشرع . ولم يكن ثمة خلاف بين المسلمين إطلاقاً على أن الشرع هو تعبير لغوي للحق ، ولقد قسم الغزالي المدارس الفكرية في تفسير الشرع إلى قسمين متباعدين تبعاً لأساليبهما ، فدرسة تجاهلت ظاهر المجاز . ومدرسة ، يمثلها الإمام أحمد بن حنبل ، أنكرت أى تأويل لا يقوم على الظاهر .

وقد لخص الغزالي موقفه من هذه المشكلة الخطيرة في العبارات التالية :

« وجه الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الخنابلة ، دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسمع . ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه ، نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة ، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه ، وما خالف أولوه . فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد ، فلا يستقر له فيها قدم ، ولا يتعين له موقف ، والالتيق بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل رحمه الله ^(١) . »

وتتطوى هذه الطريقة في التمييز بين ما يجب تأويله وبين ما يجب قبوله على ظاهره ، على عملية الغزالي المعقدة في البحث عن الحقيقة . فعلى طالب العلم أن يبدأ بدراسة الشرع . ولكي يفهمه عليه أن يدرس العلوم العقلية والدينية بالإضافة إلى الرياضة النفسية ليحرر عقله من كل ما يجب أو ما يشئت إدراكه ليستعد

قلبه لمعرفة الحقيقة بالذوق المباشر ، وعندما يصل الطالب إلى هذا المستوى نتيجة هذه العملية يصبح قادراً على التمييز بصورة مستقلة ، وخاصة أيضاً ، بين التعبير الرمزي للحقيقة في الشرع وبين التعبير الحرفي . ويكون الحكم على هذا المستوى هو نور اليقين .

ولكن هل تنتهي القضية بالنسبة للذين لا يبحثون عن الحقيقة بهذا الأسلوب ؟ أو بالنسبة إلى أولئك الذين لا يصلون إلى مرتبة اليقين ؟ فبالنسبة إلى هؤلاء الناس أما أن الشرع هو ليس ظاهر اللفظ ، وأما إنه مخالف للحقيقة . فهل يقسم الغزالي والحالة هذه الشرع إلى قسمين ، الجلي الظاهر والخفي الباطن ؟ أو بعبارة أخرى إلى ما هو واضح بالنسبة إلى معظم العقول ، وإلى ما هو خفي بالنسبة إليها ؟ إن مثل هذا التقسيم « يكاد يكون مخالفاً للشرع نفسه » (١) ولكنه يستدرك ويقول :

« فاعلم أن انقسام هذه العلوم إلى خفية وجلية لا ينكرها ذو بصيرة ، وإنما ينكرها القاصرون الذين تلقفوا في أوائل الصبا شيئاً تجمدوا عليه ، فلم يكن لهم ترقى إلى شأو العلاء ، ومقامات العلماء والأولياء (٢) » .
ويجد الغزالي التأييد لهذه التمييز في القرآن الكريم والسنة الشريفة ، وهو يستشهد بعدد من الآيات والأحاديث منها ...

« وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون ،

سورة العنكبوت : ٤٣

وقوله عليه السلام ..

« نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم »

أو قوله عليه السلام ..

(١) الأحياء — كتاب قواعد العقائد ص ٢٧١

(٢) الأحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٧٢

« إن من العلم كهية المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله تعالى ،

وهناك ثلاث درجات من المعرفة تماثل الدرجات الثلاث للفهم التي يملكها العالم . ولكن ما يمكن نقله إلى الغير ، مقصور على الأولى والثانية وهنا يقتبس الغزالي قول سهل المشتري ، رضى الله عنه ..

« للعالم ثلاثة علوم ، علم ظاهر يبذله لأهل الظاهر ، وعلم باطن لا يسعه إظهاره إلا لأهله ، وعلم هو بينه وبين الله تعالى ، لا يظهره لأحد » (!)

ولكن مثل هذا التصنيف ينطوى على شيء من الغموض والتعميم بحيث لا يكفي لحل مشكلة الطريقة التي يجب اتباعها في تفسير لغة الشرع في بعض النصوص المعينة . ومن المحتمل أن تنطوى الفروق بين لغة الشرع والحقيقة على بعض المتناقضات ، ولو صح أن هذه التناقضات قائمة ، لتحتم أن تكون بعض النصوص الشرعية مفتقرة إلى الصحة . ولكن لما كان الشرع بكامله صحيحاً ، جاز لنا أن نتساءل عن السبب في وجود هذا الفرق بين المعنى واللفظ بالنسبة إلى بعض النصوص ؟ وإذا كان الشرع هو التعبير الصحيح عن الحقيقة ، فلم لا ننشر أسرارها ليعرفها كل إنسان ؟

وهنا أحس الغزالي أن في مثل هذه الأسئلة خطورة كبرى ، ولكنه رأى أن ترك الأسئلة دون رد على الإطلاق ، أكثر خطورة ، ولكن الردود الكاملة لهذه الأسئلة لا تيسر إلا عن طريق المكاشفة وحدها لأنها اكتشاف خاص بالفرد ، ولأن ليس في وسع التعبير الإنساني أن ينقلها إلى الغير . فلغة الشرع كتعبير عن الحقيقة والإيمان ، موجهة إلى القلب على أنه منبع السلوك . والمقصود من هذه اللغة أن تستأثر بالقلب وأن تقوده لتقبل مبادئ الشرع ، لكن معرفة الحقيقة التي تتضمنها هذه اللغة ، شيء لا يتطلبه « التكليف » ، ومثل هذه المعرفة تقع في أعماق أسرار القلب خفاء ، ولا تستطيع إلا القلة المختصة من المقربين تفهيمها بصورة شخصية .

ويبحث الغزالي في هذه القضية بحثاً مختصراً ليحول دون أى سوء فهم مهما كان نوعه ، في أن التعبير اللغوي للشرع يتعارض مع الحقيقة . وهو يقسم الأسرار الخفية التي لا يعرفها إلا المقربون إلى خمس فئات ، تعتمد معرفتها على عمق التجربة واتصالها المباشر (١) .

وتكون المعرفة في الفئة الأولى من النوع الخفي بحيث يصعب على معظمهم الإفهام فهمها أو تبصرها، وهنا يصبح من واجب الخاصة ، الذين يستطيعون فهمها ألا يحاولوا نقل ذوقهم الشخصي بالنسبة إليها إلا إلى الخاصة أيضاً ، إذ أن نشر هذه المعرفة يكون كارثة بالنسبة إلى الآخرين ، لأن فهمهم يعجز عن إدراكها كموضوع من موضوعات المعرفة ، ولأن أية كلمات يسمعونها ، لن تؤدي إلا تشويش عقائدهم أو تحطيمها . ولا ريب في أن إخفاء سر الروح ، ورفض النبي (صلعم) إيضاح طبيعتها إنما ينتمي إلى هذه الفئة (٢) . فعظم الأفهام تعجز عن تبين مكوناتها كما تقصر معظم الخيالات عن إدراك جوهرها .

ويجب ، أن لا يتصور أحد أن النبي (صلعم) لم يعرف سر الروح ، إذ أن من لا يعرفها لا يعرف نفسه ، ومن يجمل نفسه ، فكيف يمكنه أن يعرف الله ؟ ومثل هذه المعرفة تتكشف أيضاً إلى بعض أولياء الله ، وبعض العلماء الذين وصلوا إلى معرفة الله ، ولكنهم اقتداء بسنة رسول الله يظلون صامتين حيث يظل الشرع صامتا . فالشرع يذكر أشياء من هذا النوع ، ولكنه لا يحاول تفسير هذه الأشياء فتبقى هذه المهمة على عاتق طالب العلم المجد وحده .

وصفات الله الحسنى من هذا النوع من موضوعات المعرفة أيضاً . فالشرع لا يصف هذه الصفات إلا بعبارات معهودة بالنسبة لفهم الناس ، كالمعرفة والقدرة

(١) الأحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٤٧ وما يليها ، وكل الاقتباسات التالية مأخوذة من هذه الصفحات .

(٢) سأل أحد اليهود صلى الله عليه وسلم عن طبيعة الروح ، فصبت النبي برية إلى أن نزل عليه الوحي بالآية الكرعية : « وسألوكم عن الروح ، قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » — سورة الإسراء : ١٧ .

وغيرهما من الألفاظ الشائعة المفهومة . ويفهم معظم الناس هذه الصفات عن طريق المقارنة ، وهم يتصورونها مماثلة في طبيعتها لمعرفة الإنسان وقدرته ، إذ أنهم يملكون شيئاً منها . وهكذا فهم يفهمون الصفات الحسنى عن طريق المحاكاة والتشبيه ، ولكن لو حاول الشرع أن يعرف صفات الله الحسنى بطريقة لا يستطيع الناس تطبيق المحاكاة عليها ، فإنهم لن يستطيعوا فهمها وبالتالي قبولها . ومثل ذلك كمثل لذة الجماع عند الطفل فهو لا يدرك شيئاً منها إلا بمضاهاتها بمتعته في الأكل التي يفهمها فوراً وبسرعة . ومثل هذه المعرفة عن طريق المحاكاة لا تكون وصفاً للحقيقة ، وإنما إرحاء ببعض نواحيها ليس إلا . فالفرق بين معرفة الله وقدرته تعالى ، وبين معرفة الناس وقدرتهم ، أكبر بكثير من الفرق بين لذة الجماع ولذة الأكل . لكن المحاكاة تؤمن لكل إنسان على أى حال أساساً يتصور عن طريقه شيئاً من طبيعة الله .

ولاريب في أن الفقرة التالية ، تعطى صورة عن لباب نظرية الغزالي في المعرفة وجوهرها . من حيث أن كل معرفة النفس عن الخارج مستمدة من معرفة النفس لذاتها . وسنرى في الفصل التالى كيف أن أسمى درجات اليقين أو الموضوعية في المعرفة هى بالفعل أسمى درجات المعرفة المستمدة من معرفة النفس لذاتها .

« وبالجملة فلا يدرك الإنسان إلا نفسه وصفات نفسه ، مما هى حاضرة له فى الحال ، أو مما كانت له من قبل ، ثم بالمقايضة إليه ، يفهم ذلك لغيره ، ثم قد يصدق بأن بينهما تفاوتاً فى الشرف والكمال ، فليس فى قوة البشر إلا أن يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات ، مع التصديق بأن ذلك أكل وأشرف ، فيكون معظم تحويمه على صفات نفسه ، لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال ، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم (لا احصى ثناء عليك ، أنت كما أئتيت) على نفسك) ، وليس المعنى أنى أعجز عن التعبير عما أدركته ، بل هو اعتراف بالتقصير عن إدراك كنه جلاله . ولذلك قال بعضهم (ما عرف الله بالحقيقة سوى الله عز وجل) وقال الصديق رضى الله عنه

(الحمد لله الذى لم يجعل للخلق سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته) (١)

أما الفئة الثانية من خفايا الحقيقة ، والتي لم يحاول الشرع أيضاً حيا والتي امتنع الأنبياء والأولياء بالتالى عن نشر معرفتهم الشخصية بها ، فتتعلق بتلك الأشياء التي لايسجز الفهم عن إدراكها ، وإنما يودى نشرها إلى الحاق الأذى بجمهور الناس ، وأن يلحق بالقلة من العلماء . . .

« وسر القدر الذى منع أهل العلم من إفشائه من هذا القسم ، فلا يعد أن أن يكون ذكر بعض الحقائق مضر ببعض الخلق ، كما يضر نور الشمس بأبصار الخفافيش وكما تضر رياح الورد بالجعل . وكيف يعد هذا وقولنا أن الكفر والزنا والمعاصي والشرور كله بقضاء الله تعالى وإرادته ومشيته حق في نفسه وقد أضر سماعه بقوم ؟ » (٢)

وتفسر بعض العقول التي لم تألف تفهم أسرار القدر الخفية ولم تدرب على فهمها ، هذه الأفكار على أنها كفر من جانب من يقولون بها ، وأنها تناقض العقل وأن من يقبلونها قد استسلموا للواقع وتقبلوا كل قبيح وكل ظلم . ولو أن سر القدر أفضى لكل لإنسان . . .

« لا وهم عند أكثر الخلق عجزاً إذ تقصر أفهامهم عن إدراك ما يزيل ذلك الوهم عنهم » (٣)

وتتضمن الفئة الثالثة تلك الموضوعات من المعرفة ، التي لو ذكرت بوضوح لسهل فهمها دون أذى يلحق بالسامع ، أو دون تعريضه لآى سوء فهم لها . ولكن يشار إلى هذه الأشياء بالاستعارات أو المجازات بدلا من التعبير الحرفى لأن هذه الاستعارات والرموز تترك انطباعات أكثر عمقا في القلب . ويمكن تمييز هذه

(١) الاحياء ، كتاب قواعد المقائد ص ١٧٤ — ١٧٥

(٢) الاحياء ، كتاب قواعد المقائد ص ١٧٥ .

(٣) الاحياء — كذب قواعد المقائد ص ١٧٥

الفئة من التعابير ، والكشف عما تنطوى عليه من حقائق عارية تتضمنها ، إما عن طريق الأدلة العقلية أو أدلة الشرع نفسه . ويستخدم الدليل العقلي عندما يكون التفسير الحرفي للتعبير مستحيلاً أو غير مستساغ . ولكن هناك حتى في بعض النصوص التي يكون فيها التفسير الحرفي معقولاً ، أدلة شرعية على أن المعنى المقصود شيء آخر غير الظاهر أو الحرفي . وتظهر هذه الحالة في تفسير الآيات الكريمة .

« أنزل من السماء ماء فسالأت أودية بقدرها ، فاحتمل السيل زبداً رابيا وبما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله ، كذلك يضرب الله الحق والباطل ، فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض ، كذلك يضرب الله الأمثال . »

« أفمن يعلم إنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى ، إنما يتذكر أولو الألباب ، (١) »

ويمكن تفسير هذه الآية الكريمة تفسيراً حرفياً يقبله العقل . ولكن يروى أنه أريد بها غير الظاهر ، وأن معنى الماء هنا هو القرآن الكريم وأن معنى الأودية هي قلوب الناس ، وأن معنى « بقدرها » يشير إلى الطاقات الفردية المختلفة للناس على تقبل المعرفة وتفهمها . أما تعبير الزبد ، فيرمز إلى الكذب والفاق إذ أن هذا يطفو ولا يبقى إلا الحق .

وتمت الفئة الرابعة من الأسرار الخفية للغة الشرع إلى الفرق بين العموميات في لغة الشرع وبين المعرفة المباشرة لتفاصيل ما تنطوى عليه هذه العموميات . ودرجة المعرفة التفصيلية في الحالة الأخيرة تماثل درجة المعرفة بالذوق المباشر . وعندما تتم معرفة شيء بالذوق تصبح هذه المعرفة جزءاً لا يتجزأ من وعي العارف ، فإن هذه المعرفة تكون « باطنية » ، أي خاصة وشخصية ولا يمكن نقلها إلى الآخرين . وجميع موضوعات المعرفة يعرفها العارف معرفة عمومية فقط . أو معرفة تفصيلية كتجربة شخصية أيضاً . فهذه درجتان من درجات المعرفة ، تشبه أولاً معرفة الثمرة من رؤية قشرتها . وتشبه ثانيتهما معرفتها عن طريق

تذوق لبابها . ويكون لكل موضوع من موضوعات المعرفة لإذن درجة ظاهرية من الإدراك وأخرى باطنية .

وتكون درجة الإيمان بأى شيء معادلة لدرجة الإدراك . ومن المفيد أن نعرف أن الغزالي يستخدم تعبير « الإدراك » أو « الفهم » مرادفاً لتعبير « الإيمان » ويستعمل الأخير بالنسبة لجميع موضوعات المعرفة . فالإيمان فى نظريته فى المعرفة لا يقتصر على قبول القضايا الروحية بل يمتد إلى كل شيء آخر . فكل موضوع من مواضيع المعرفة موضوع من مواضيع الإيمان وعندما تصح معرفة العارف ذوقاً مباشراً فإن الإيمان يصير يقيناً .

ويصح هذا أيضاً بالنسبة إلى النواحي المختلفة للشخصية الإنسانية كوضوعات المعرفة . فقد يصدق الإنسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعها ، ولكن تحققه بعد الوقوع أكمل من تحققه قبل الوقوع ^(١) . بل الإنسان فى الشهوة والعشق وسائر الأحوال ثلاثة أحوال متفاوتة وإدراكات متباينة ، الأول ، تصديقه بوجوده قبل وقوعه والثانى عند وقوعه والثالث تذكرة له بعد زواله .. وهكذا يكون للإنسان على سبيل المثال ثلاثة أنواع من الفهم للجوع أولها قبل وقوعه وثانيها عند الوقوع وثالثها بعد زواله .

ويمضى الغزالي قائلاً ...

« وكذلك من علوم الدين ما يصير ذوقاً فيكمل ، فيكون ذاك كالباطن بالإضافة إلى ذاك ^(٢) ، أى أن كمال المعرفة بالنسبة إلى ما كانت عليه كالباطن بالنسبة إلى الظاهر .

وتكون التباينات الفردية فى درجة فهم موضوعات المعرفة فى هذه الأقسام الأربعة التى بحثناها هنا ناشئة عن التفاوت فى عمق التجربة الشخصية . وفى هذه

(١) الاحياء - كتاب قواعد العقائد ص ١٧٧

(٢) الاحياء - كتاب قواعد العقائد ص ١٧٧

الأقسام الأربعة تتفاوت الخلق ، وليس في شيء منها باطن يناقض الظاهر ، بل يتممه وبكماله ، كما يتمم اللب القشر والسلام " .

وأخيراً هناك القسم الخامس في أسرار لغة الشرع . وهو « المعبر بلسان المقال عن لسان الحال » : فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقاً ، أو البصير بالحقائق ، يدرك السرفيه ومن هذا قوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين (٢) » .

وتشير هذه الآية الكريمة إلى بداية الخليفة « فالبليد يفتقر في فهمه إلى أن يقدر لهما حياة وعقلاً وفهما للخطاب ، وخطاباً هو صوت وحرف تسمعه السماء والأرض فتجيبان بحرف وصوت وتقولان .. (أتينا طائعين) » . (٣) . والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال ، وأنه لم يكن هناك حوار فعلي . فالحوار في اللفظ في الآية الكريمة يشرح حالة من الوجود ، ويبين أن السماء والأرض مستخترتين بالضرورة ، ومطيعتين للقوانين التي سنّها الله لهن . وهناك آية كريمة أخرى تشير إلى نفس النوع من التعبير إذ قال تعالى : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » (٤) .

وهنا يقول الغزالي : « وهذه الصفة المحكمة تشهد لصانعها ، بحسن التدبير وكال العلم ، لا بمعنى أنها تقول : « أشهد بالقول » ، ولكن بالذات والحال » (٥) . وإذا ما نظرنا إلى الأمور بهذا المنظار ، تبين لنا أن عمق معرفة الإنسان لأي شيء . تزيد من معرفته بأعمال الله وبالتالي بالله عز وجل .

ونتقل الآن إلى بحث القضية الثانية التي ذكرناها قبل قليل ونعني بها ما إذا كان العقل قادراً على التمييز بين الحسن والقبيح بصورة مستقلة عن الشرع . وقد

(١) الاحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٧٧ — ١٧٨

(٢) سورة فصلت — الآية ١١

(٣) الاحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٧٨

(٤) سورة الإسراء — الآية ٤٤

(٥) الاحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٧٨

برزت هذه القضية منذ بداية القرن الثاني للهجرة وكانت مصدر حوار ومناقشات بين العقليين وفي مقدمتهم المعتزلة وبين جماعة أهل السنة .

وذهبت المعتزلة إلى أن الأفعال تنقسم بطبيعتها إلى حسنة وقيحة . وذهبت أيضاً إلى أن معرفة بعض هذه الأفعال تكون فطرية أى عن طريق العقل الذى لا يحتاج فى معرفتها إلى الشرع . فالعقل على سبيل المثال لا يحتاج إلى سلطان الوحي ليدرك ما فى إنقاذ الغريق . أو المتعرض لخطر مهلك ، من حسن مطلق ، كما لا يحتاج إلى هذا السلطان ليعرف ما فى عرفان الجليل أو قول الحق والصدق من حسن مطلق ولا ما فى كفران النعمة أو الكذب الذى لا غرض فيه من قبح مطلق ، ويقول دعاة هذه المدرسة أيضاً أن هناك أفعالا أخرى ، لا ينطبق عليها الإطلاق فى الحسن أو القبح ، وإنما يمكن تمييزها بالعقل ، كمغبة قول الصدق عندما يسبب الأذى ، أو حسن الكذب الذى يؤدى إلى نفع . وهناك أفعال أخرى قليلة تدرك ويحكم عليها بسلطان السمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات الأخرى .

ونرى من هذا أن المعتزلة وبعض الفلاسفة الآخرين لم يتركوا لسلطان الوحي إلا هذه الفئة الثالثة من الأفعال ، وهى الفئة التى زعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها ، بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء ، الداعى إلى الطاعة ، ولكن العقل لا يستقل بدركه ، (١) . وهنا يتفق الغزالي بالنسبة إلى هذه الفئة مع المعتزلة فى رأيها ، ويخالفها بالنسبة إلى قدرة العقل على التمييز بين الحسن النسبي والمطلق ، وبين القبح النسبي والمطلق ، مستقلا عن الوحي ، إذ يتبع فى هذا المجال رأى السنة . وإن جادلها بعض الثمىء فى رأيها .

وسنعرض هذا الحوار بكامله ، إذ أنه خير ما اطلعنا عليه من كتابات السنة أثناء محاجتها لأقوال أصحاب العقل من المعتزلة ، وعلينا أن نلاحظ بأن الغزالي فى رده لادعاءات المعتزلة ، لا يناقش كصوفى ، لكنه كمعادته عندما يريد أن يدحض أى رأى معين ، يناقش أصحابه بطريقتهم الفكرية نفسها . عارضاً آراءهم بيمتهى الموضوعية والدقة .

فهو أولاً يحلل الاصطلاحات المختلفة في إطلاق لفظ الحسن والقبح ، ويلخصها :
في ثلاثة اصطلاحات رئيسية ، أولها الاصطلاح العامي أو المشهور الذي يقسم
الأفعال حسب موافقتها لأغراض فاعليها أو مخالفتها لها . فالإنسان يسمى ما يوافقه
بالحسن وما يخالفه بالقبيح . أما الأفعال التي لا مصلحة له فيها فيقف منها موقف
الامبالاة . وهكذا إذا كان أي عمل موافقاً لمصلحة إنسان ومخالفاً لمصلحة آخر ،
فإن هذا العمل يكون حسناً عند الأول وقبيحاً عند الثاني . ومن هنا يكون قتل الملك
القوى حسناً عند أعدائه وقبيحاً عند أصفياه والخامس له . وتشبه هذه الطريقة في
الحكم على الأفعال ، الطريقة التي يحكم بها الناس على غيرهم . فالإنسان الذي يعجب
بجمال الصورة أو الصوت يعجب عادة بصاحب الصورة الجميلة أو الصوت الرخيم ،
وربما هذا الإنسان يكره إنساناً آخر ، لأنه نفر من صورته القبيحة . وقد نجد
إنساناً يستحسنه إنسان وينفر منه آخر ، وهكذا يكون هذا الإنسان حسناً في عين
الأول قبيحاً في عين الثاني . وقد يعجب بعض الناس بملاح معينة بينما قد يشمئز
آخرون منها . ومن هنا تكون أحكام الناس تعبيراً عما يحبونه هم ويكرهونه هم .

وباختصار أن الحسن والقبح طبقاً لهذا الاستعمال العام ، سواء بالنسبة
للأفعال أو الأشكال أو الصفات الإنسانية ، يعبران عن المصالح الشخصية والميول
الخاصة عند الإنسان الذي يصدر الحكم ، وكثيراً ما يكون هذا الحكم صفة خارجة
عن الفعل أو الشخص المعنى بالحكم .

أما الاصطلاح الثاني فيطلق على ما وافق الشرع ونصوصه أو خالفها . فأفعال
الله طبقاً لهذا الاصطلاح حسنة دائماً ، سواء أكانت في مصلحة الإنسان أو في
غير مصلحته . ويحكم على الشخص الذي يسلك حسب القوانين الشرعية بالحسن
على أساس تقبله لها ، ويكون قبيحاً إذا خالفها . وكل ما يأمر به الشرع سواء
أكان واجباً أو ندباً حسن وجميل . وهناك بالإضافة إلى هذين ، المباح ، أو الذي
لم يأت الشرع بذكره في موضوعه وهو في هذه الحالة متروك لخيار الإنسان ،
ولا شأن للأحكام الأخلاقية به .

أما الاصطلاح الثالث ، فهو التعبير بالحسن عن كل ما لفاعله أن يفعله فيكون .
المباح حسناً مع المأمورات ، وفعل الله يكون حسناً على كل حال .

وهذه المعاني الثلاثة كلها أوصاف إضافية . وعلى هذا إذا لم يرد الشرع لا يتميز فعل عن غيره إلا بالموافقة والمخالفة للمصلحة الشخصية .

ولكن النزاع يمس عند هذه النقطة أنه لم يواجه بعد المشكلة التي أثارها المعتزلة ، ولذا نراه يكرر حججهم على النحو التالي .

أنهم يقولون له . . .

ونحن لا تنازعك في هذه الامور الاضافية ، ولا في هذه الاصطلاحات التي تواضعتم عليها ، ولكن ندعى الحسن والقبح وصفاً ذاتياً للحسن والقبح مدركا بالضرورة بالعقل في بعض الأشياء كالظلم والكذب والكفران والجهل . ولذلك لا يجوز شيئاً من ذلك على الله تعالى لقبحه ونحرمة على كل عاقل قبل ورود الشرع بأنه قبيح لذاته . وكيف ينكر ذلك والعقلاء بأجمعهم متفقون على القضاء به من غير إضافة إلى حال دون حال (١)

وتتضمن هذه الفقرة نقطة خطيرة من الخلاف والنزاع بين رأى الجماعة وبين رأى المعتزلة ، إذ أنها تثير قضية من أهم القضايا في تاريخ الفقه الإسلامي . فالجماعة تقول أن الله هو السبب الحقيقي في كل شيء وهو خالقه ، فهو والحالة هذه السبب في جميع أنواع الأفعال . فإذا صح أن الحسن والقبح صفتان أصليتان في العقل نفسه ، كما يقول المعتزلة ، فإن فاعل الفعل هو الذي يخلق القبيح وليس الله بخالقه . أما إذا كان القبح مجرد علاقة خارجية ، وكان الفعل في حد ذاته لأخلاقياً ، فإن الحسن والقبح يكونان في مثل هذه الحالة نسييين بالنسبة للناس ، ويظل الله هو السبب الحقيقي والخالق لكل شيء وهو موقف يصر أهل الجماعة على التمسك به ، تجنباً من أن ينسبوا لله أية شراكة في فعل من الأفعال . أما إذا كانت الأفعال القبيحة قبيحة في حد ذاتها ، فمن هو خالقها ؟ وإذا كان الله لا يخلق الشر أو القبح ، فلا بد من وجود شريك له في الخلق .

وتتعلق القضية المهمة الثانية بضرورة الوحي في توجيه السلوك الإنساني . فإذا صح ما يقوله المعتزلة من أن في وسع العقل أن يعمل مستقلاً عن الوحي ، وأن يميز بين الخير والشر والحسن والقبح ، فإن مجال الوحي والحالة هذه لا بد وأن يكون محدوداً ، بالنسبة إلى الأفعال ، وأن يقتصر على العبادات .

ويبدأ الغزالي في تعداد النقاط التي يختلف فيها مع المعتزلة . فهو يختلف معهم في ثلاث نقاط ، أولاها هل القبح والحسن من الأوصاف الذاتية أولاً ، وثانيتهما ، هل يعلم المعتزلة بالضرورة صفة الأفعال ، وثالثتهما ما إذا كان إجماع أهل العقل يؤلف حجة يقطع بها .

ويرد الغزالي على النقطة الأولى من النقاط عن طريق القضية التالية . فلو أخذنا فعل القتل كمثل ، فإن موقف المعتزلة ، هو أن القتل قبيح في ذاته إلا إذا سبقته جناية قتل أو لحقه ثواب سماوى . وهم يجيزون على هذا الأساس قتل الحيوانات ، ويقولون أن مثل هذا الفعل لا يعتبر قبيحاً لأن « الله تعالى يثيبها عليه في الآخرة » .

ولكن القتل في حد ذاته حقيقة واحدة ولا تختلف طبيعتها سواء تقدمته جريمة أو تلاه ثواب . والخلاف الوحيد بين قتل وآخر ، راجع إلى ما يحققه كل فعل في ذاته من فوائد وأغراض ، وهكذا يكون هذا الفرق ناجماً عن شيء خارج القتل ذاته . وينطبق هذا على الكذب أيضاً . إذ كيف يمكن للوصف الذاتي للفعل أن يتبدل من وضع إلى آخر ، إلا إذا لم يكن هذا الوصف موجوداً في ذات الفعل أساساً .

أما بالنسبة إلى الإدعاء الثانى، وهو أن أهل العقل يعرفون قبح الأفعال بالضرورة عن طريق العقل ، فكيف يمكن أن يصبح هذا ، عندما تنازعكم نحن فيه ، وإذا كان العقلاء أنفسهم يختلفون فيما إذا كان بعض المعرفة من الضروريات أم لا ، فإن هذا الاختلاف في حد ذاته دليل على أنها ليست من الضروريات .

ونصل أخيراً إلى الادعاء الثالث ، وهو أن إجماع أهل العقل يؤلف في حد ذاته دليلاً على الحسن أو القبح ، فهذا باطل للأسباب التالية : أول هذه الأسباب

أن الاتفاق الجماعى لا يعنى بحكم الضرورة أنه راجع إلى وجود المعرفة الضرورية. التى تعتبر أصيلة فى طبيعة العقل . وثانى هذه الأسباب أن الناس اتفقوا على وجود الخلاق وجواز النبوة ، ولم يخالفهم فيه إلا الشواذ . ولو سلطنا جدلا ، عدم وجود من يخالفون فى ذلك ، فإن الإجماع فى حـد ذاته ، لا يقيم الدليل على صحة هذا الوجود أو ذلك الجواز . ولو حللنا الاتفاق على هذه القضايا بالوجدنا أن بعض الناس قد اتفقوا على أساس الدليل السمعى ، وبعضهم على أساس التقليد ، والبعض الثالث على أساس الاتفاق على طرد الشبهات عن أنفسهم ومن هنا يتبين أن إجماع الاتفاق على قضية لا يدل على أن المتفقين قد فعلوا ذلك لأن معرفة تلك القضية من الضروريات .

وقد يدافع المعتزلة عن وجهة نظرهم عن طريق الايمان ببعض الأمثلة . مثلا رجل يواجه موقفا يكون قول الصدق فيه مساويا للكذب بالنسبة إلى منفعته هو ، فهنا ينعدم عامل المنفعة . ومع ذلك فإن هذا الرجل سيؤثر جانب الصدق . وهو لا يقف هذا الموقف إلا مدفوعا بما فى قول الصدق من حسن ذاتي أما المثل الثانى ، فهو مثل الملك القوى الكافر ، أى الذى لا يستمد معرفته للأفعال الحسنة من الشرع الموحى به ، إذا رأى رجلا ضعيفا معرضا للهلاك ، فهذا الملك يكون ميالا بطبيعة عقله إلى إنقاذ ذلك الإنسان . وهو لا يؤمن بالدين ولذا فلا ينتظر فى الآخرة ثوابا على ما يفعله ، كما لا يكثر باعتراف هذا الضعيف بحميلة وقد يحدث أن يكون إنقاذ حياة هذا الرجل ، مضرا بمصالح الملك أو مزججا له . . .

ويرد الغزالي على هذا الادعاء قائلا ...

« والجواب ، أنا لا تنكر اشتها هذه القضايا بين الخلاق ، وكونها محسودة مشهورة ، ولكن مستندها ، إما التدين بالشرائع ، ولما الأغراض ، نحن أنما تنكر هذا فى حق الله تعالى لانقضاء الأغراض عنه ، (١) .

ولكن اتفاق الناس المشترك على حسن هذه الأفعال ينبع من أغراض الناس ومصالحهم الشخصية . لكن المصلحة الشخصية فى موقف معين قد تكون خفية

(١) المستصفى ، ص ٥٥

« ولكن قد تدق الأغراض وتخفى فلا يتنبه لها إلا المحققون » (١). ومن هنا يتبين أن تفكير المعتزلة في هذين المثليين اللذين أوردناهما يقع في أخطاء ثلاثة .

يرجع الخطأ الأول إلى الحقيقة الواقعية ، وهي أن الإنسان يحكم بالقبح على ما لا يتفق ومصلحته الشخصية أو غرضه ، وإن كان هذا الشيء موافقاً لأغراض غيره . فإن كل طبع شغوف بنفسه ومستحقر لغيره . وقد يحكم الإنسان على جماد بأنه قبيح في ذاته إذا لم يوافق ذلك الشيء أغراضه . وقد يحكم على الشيء نفسه بأنه حسن في ذاته في موقف آخر يوافق ذلك الشيء فيه أغراضه .

ويرجع الخطأ الثاني إلى التجاوز عن بعض الحالات القليلة الشاذة . فما يعرف بالقبح عادة لا يكون قبيحاً دائماً وفي جميع المواقف ، ولكن الشواذ قد تكون نادرة ، وقد لا يتذكرها الإنسان عندما يصدر حكمه العام على ذلك الفعل . ولكن نظراً لارتباط هذا الفعل عادة بمخالفته للغرض ، تصبح صفة القبح ملازمة له ، وبهذا يكون الحكم عليه مطلقاً ولذاته . ويخلق الاستمرار وكثرة التكرار لهذا النوع من الحكم اتجاهها من النفرة يتأصل في العقل إلى درجة أنه لو وقعت الحالة الشاذة ، وكان الكذب نافعا لغرض حسن في حالة معينة مثلاً ، فإن العقل لا يزال ينفر منه على أنه « قبيح » ، وذلك لأن صفة القبح المطلق للكذب ، قد لازمت عقل الإنسان منذ طفولته ، كوسيلة من وسائل التأديب والإرشاد . فالعقل لم ينبه قط إلى حسنه في بعض الحالات فتغرس صفة القبح المطلق الملازمة للكذب في العقل منذ الصغر ، بحيث لا يستطيع هذا العقل إبان نموه الطبيعي ، أن يلاحظ أو يتبين مافي هذا المبدأ الإطلاق من باطل أحياناً . يضاف إلى هذا أنه في حالة تنبيه العقل إلى الحالات الشاذة في القبح المطلق ، فإن هذه الشواذ قد تكون بعيدة عن أغراضه المباشرة ، وبالنسبة لهذا العقل يبقى الكذب قبحاً مطلقاً . فيستمر صاحب هذا العقل في إيمانه أن الكذب قبح مطلق وأن القبح صفة ذاتية فيه ، متجاهلاً العوامل الخارجية .

أما الخطأ الثالث فيرجع إلى طبيعة الوهم الإنساني في الاستنباط ، وفي هذا يقول الغزالي :

« والغلاة الثالثة ، سببها سبق الوهم إلى العكس ، فإن ما يرى مقرونا

بالشيء يظن أن الشيء لا محالة مقرون به مطلقا، ولا يدري أن الأخص
أبدا مقرون بالأعم ، والأعم لا يلزم أن يكون مقرونا
بالأخص (١) .

وهناك أمثلة عدة محددة توضح هذا الاستبطان الخاطئ للعلاقات . ولكن
ما يهم الغزالي في هذا الصدد ، ليس المنطق في حد ذاته ، بل النفس الإنسانية .
وهو يهدف إلى أن يظهر أن عقل الإنسان لا يولد إحساسه بالحسن
والقبح ، وإنما تولده أغراضه النفسية ، فهو يرى أن الوهم لا يكتفى بالسيطرة على
السلوك بل يخلق عند الإنسان أيضا إحساسه بالحسن والقبح .

والتفسير الشائع لحكم الوهم ، هو ما يحس به بعض الناس من نفرة قوية تجاه
بعض الأكلات المعينة نتيجة بعض التجارب المؤذية التي مرت بهم في الماضي أثناء
تناولها وبعده . فالوهم يربط بين تلك الأكلة ، وما أصاب الإنسان من أذى في
جميع الحالات . وقد يبلغ هذا الوهم من القوة حدا يجعل من المتعذر على ذلك
الإنسان أن يأكل ذلك الطعام ، حتى ولو دعاه عقله إلى تقبله . وهناك مثل آخر
للوهم وهو مثل الإنسان الذي لدغته أفعى ، إذ يحس بالنفرة الشديدة كلها رأى
حبلًا ملونا يتحرك ، وذلك لأنه مر بتجربة مؤذية من مثل هذه الصورة ، وأصبح
الأذى مرتبطا في وهمه بها وهكذا خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام وإن
كانت كاذبة (٢) .

وهذا الطبع الإنساني هو أصل كثير من الأحكام التي يصدرها الناس على
غيرهم ، وهو الأصل أيضا في تقبلهم لبعض الأفكار المعينة أو رفضها . فلو فرضنا
أن إنسانا كره اسما معينًا ، ثم قابل صدقة حسناء تحمل نفس الاسم فإن حكمه
عليها لابد وأن يتأثر بكراهيته بذلك الاسم . وقد تعرض على الإنسان فكرة
صادقة ونبيلة فيقبلها . ولكن إذا قيل له أن هذه الفكرة نابعة عن شخص

(١) المستصفي ، ص ٥٩

(٢) المستصفي ، ص ٥٩

معين ، أو عن مذهب معين يشك فيه أو يكرهه . فإنه سرعان ما يرفضها على الغالب بعد أن يكون قد قبلها ، أو يظل على قبوله لها ولكن بدون تلك الحماسة التي رافقت تقبله لها في البداية .

و ليس هذا طبع العاى خاصة ، بل طبع أكثر العقلاء المتسمين بالهوم إلا العلماء الراسخين الذين أراهم الله الحق حقاً وقواهم على اتباعه . وأكثر الخلق قوى نفوسهم مطيعة للأوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها ، وأكثر لإقدام الخلق وإحجامهم بسبب هذه الأوهام ، فإن الوهم عظيم الاستيلاء على النفس (١) .
والآن ، كيف يؤيد هذا التحليل نظرية الغزالي بأن العقل لا يميز بحكم الضرورة الحسن من القبيح في الأفعال التي تقبل بصورة عامة على أنها حسنة أو قبيحة ، وكيف ينسب الحكم على هذه الأفعال نفسها إلى الأغراض الشخصية بدلا من نسبتها إلى التفكير العقلاني ؟ وكيف تنسب أصول المعايير في الحسن والقبح إلى الشرع بدلا من أن ينسبها إلى العقل الإنساني ؟

فلو اعتبرنا مثلا معينا كأنقاذ إنسان من الغرق ، فإنه عمل يعتبر حسنا بالإجماع ولذا يتوهم أن الحكم عليه نابع من العقل . لكن الغزالي يرى أن إنقاذ الغريق يفضل على عدم الأكتراث لوهم في المشاهد في تصور نفسه مثل شخصية الغريق ، ويرجع هذا التصور إلى إحساس عند الإنسان لا يمكن التخلص منه . فالشخص الذى يرى آخر فى موقف خطير ، يتوهم نفسه فى ذلك الوضع ، ولذا فإنه مدفوعا بغيرزة وقاية النفس أو غرضه الشخصى ، يستنكر لإحجام شخص ، عن الاسراع لإنقاذ الغريق وسرعان ما يطبق عملية وهمه هذا على نفسه ، كمرقب للدوق الذى يكون فيه إنسان آخر مشرفاً على الغرق فعلا . ورغبة منه فى تجنب ألم وهمه بأن الآخرين لن يسرعوا إلى نجدة له إذا ما وقع فى خطر ، نراه يحاول لإنقاذ المتعرض له فعلا .

ولكن لفترض أن المراقب لا يملك الإحساس الذى به يتصور نفسه مكان الآخرين ، إن مثل هذا الإنسان لا يوجد ، ولكن حتى لو وجد ، فإن هناك حوافز أخرى من الأغراض الشخصية تدفعه إلى إنقاذ الآخرين . ومن هذه الحوافز القوية

توقع الثواب والثناء على العمل الذى ينفذ أغراض الآخرين . وحتى لو افترضنا أن الآخرين لا يعرفون أنه هو المنفذ ، فإنه يظل فى قرارة نفسه يتوقع من الآخرين أن يعلوا هذه الحقيقة . ولكن لو كان المكان الذى يقع فيه الانقاذ نائياً ومهجوراً ويستحيل معه التوقع فى أن يعلم أى إنسان آخر بعمله ، فإن توقعه هذا يظل قائماً وذلك لأن الوهم فى هذا الوضع أقوى مما يدركه العقل . ولا ريب فى أن وجود هذا التوقع يشبه فى طبيعته نفرة الملدوغ من الأفعى من رؤية الحبل المبرقش . فالمنفذ فى المكان الثانى يعلم أن الانقاذ مرتبط بالثواب والثناء ، ولذا فهو يتوهم أنهما مرتبطان بالانقاذ فى كل حالة من الحالات .

ويصل الغزالى من كل ذلك إلى مبدأ عام فى الحكم الإنسانى على الحسن والقبح ..
« فالمقرون بالذند لذند والمقرون بالمكروه مكروه » (١) .

وينطبق هذا التحليل نفسه على تقبل الناس لبعض الصفات . كالصبر على المكاره والشجاعة وحفظ أسرار الآخرين والوفاء بالعهد وغير ذلك من الصفات . ويقول الغزالى ..

« وكذلك إخفاء السر وحفظ العهد ، إنما تواصى الناس بهما لما فيهما من المصالح وأكثروا التناء عليهما » (٢)

ولكن حتى لو قبلنا تحليل الغزالى لمصدر الحكم الإنسانى على الأخلاق ، فإن مشكلة أخرى تظل قائمة أمامنا ، وهى لماذا يكون الشرع هو الأصل فى تحديد الحسن والقبيح وليس العقل . وكل ما فعله هذا التحليل هو أنه استعاض بمسكة إنسانية عن مسكة أخرى فى تحديد ما يعتبر فى حكم الجميع حسناً وقبوحاً . وإذا لم يكن العقل الإنسانى هو مصدر الأحكام الخلقية ، فإن الوعى الإنسانى يحل محله على ضوء هذا التحليل . إذن فما هى ضرورة الوعى كصدر لهذه الأحكام ؟

وعلينا أن ندرك ما عناه الغزالى بقوله أن « الأغراض قد تدق وتنفخ » .

(١) المستصفى ، ص ٦٠

(٢) المستصفى ، ص ٦٠

في الرغم من وجود أفعال يكاد يكون الاتفاق عاما على حسنها أو قبحها دون تقييد بما إذا كان العقل يعرفها بالضرورة أم لا ، ودون التقييد بما إذا كان الحسن أو القبح متصلين بذات الفعل نفسه ، فإن معظم الأفعال الإنسانية لا تقع ضمن هذه الفئات . وإذا كانت الأغراض الشخصية هي أساس الحكم في الحالات الأخرى فإن ما يحكم بالفعل بين الناس أو يوجههم في أحكامهم ، إنما هي الدوافع الخفية التي تقع وراء الأغراض الشخصية كالسلطان والنفوذ والتجديع وما شابهها . ولتجنب مثل هذا الإجحاف يجب أن يكون مصدر هذه القواعد خالياً من الأغراض : أى مصدرا غير إنساني . وهذا هو الموقف الذي اتخذته الغزالي كعالم في أصول الفقه .

أما من وجهة نظره كتصوف فإن قواعد السلوك الأخلاقي تحقق أهدافاً أسمى وأكثر من مجرد مباشرة العدالة بين الناس . فهي في رأيه ناحية ضرورية من نواحي رياضة النفس ، وهي ناحية رأينا وسنرى بمزيد من التفصيل فيما بعد ، ضرورتها في طلب الحقيقة ومتابعتها . ولكي تؤدي هذه الناحية مهمتها حق الاداء في نمو النفس ، يجب أن تنفع قواعد الأفعال من مستوى المكاشفة في المعرفة ، أى من الحقيقة الموحى بها .

ويقول حكم الشرع ، وهذا ينطبق على المسلمين كافة ، أن جميع الأفعال مباحة إلا إذا حددها الشرع ومن هنا ينبع مبدأ «الأصل في الأمور الاباحة» وهو المبدأ المقبول عند جمع فقهاء السنة ، والذي ينادى باطلاق الحرية في العمل .

ولكن الله جل شأنه ، حدد هذه الحرية الأصلية بالمحافظة على المجتمع الإنساني من الخطر الذي يتعرض له نتيجة شهوات أفرادها واهوائهم . ويطلق على هذا التحديد في القواعد الشرعية اسم الحد الذي يدخل فيه الفعل المستحب ويخرج منه الفعل المكروه . وتشمل الحدود الشرعية مجالا ضيقاً في السلوك الإنساني ، فهناك من الناحية الإيجابية بعض الأمور الواجبة التي يقابلها من الناحية السلبية بعض الأمور المحرمة أو المحظورة . ولكن الواجب والحرام يؤلفان الطرفين التقيضين بينهما ثلاث درجات من السلوك الاختياري وهي المستحب والمباح والمكروه . ونرى على ضوء هذا أن روح الشريعة الإسلامية تتيح للعمل الإنساني من الناحية الشرعية أوسع مجال للنمو . أما من الناحية الصوفية فإن كل عمل مهم في رياضة النفس .

وواجه الغزالي في التوفيق بين العقل والشرع وتوحيدهما في التصوف مشكلة. كانت من أكثر المشاكل ازعاجا عند مختلف المذاهب الفكرية في المجتمع الإسلامي، وهي التعصب المتطرف عند اتباع هذه المذاهب واتهامهم غيرهم بالكفر والزندقة.

وقد سبق لنا أن ذكرنا أن الغزالي كان يعتبر الإغراق في التعصب من العقبات التي تقف في طريق البحث عن المعرفة، كما رأينا أنه يهاجم بشدة موقف المتكلمين القاسي من كتابات الفلاسفة أو غيرهم من يخالفونهم الرأي. ولكن ما كان أسوأ من هذه القسوة من جانب المتكلمين، هو ما قابلها من تصديهم لأنفسهم حكما بحكمون بالكفر والهرطقة على كل من لا يتبع مذهبهم. وقد أوغل بعض هؤلاء المتكلمين في رأي الغزالي في مواقفهم هذه، إذ قال عنهم... «ومن أشد الناس غلوا واسرافا طائفة من المتكلمين كنمروا عوام المسلمين، وزعموا أن من لا يعرف الكلام معرفتنا ولم يعرف العقائد الشرعية بادلتنا التي حررناها، فهو كافر... وهؤلاء ضيقوا رحمة الله الواسعة على عباده أولا وجعلوا الجنة وقفا على شرذمة يسيرة من المتكلمين ثم جهلوا ما تواتر من السنة ثانيا»^(١).

وقد حاول الغزالي في هذا الصدد أن يعيد للإسلام روحه الصافية. الأصلية التي كانت قد ضاعت تقريبا في المناقشات الحادة بين المعتزلة وأهل السنة^(٢).

(١) فيصل الفرقة بين الإسلام والزندقة — مطبعة مصر ١٩٠١ ص ٦٧ — ٦٨

(٢) لمراجعة ما دار من حوار ومجادلات بين مختلف المذاهب الإسلامية والشيعة التي جزأت المجتمع الإسلامي إلى شيع متعددة، والتي تناولت آخر القضايا في تاريخ الفقه الإسلامي كالتضاء والفقر، وإرادة الإنسان ووحداية الله وعدله، وعلاقة هذه القضايا كلها بمسئولية الإنسان عن أفعاله، وهل هو المسبب لها، والعلاقة بين الايمان والعقل، ورحمة الله، وغمرانه، وغير ذلك من المسائل، أنظر كتاب «المقالات الإسلامية» للأشعري وكتاب «الفرق بين الفرق» لابن بادى وكتاب «الملل والحل» للشهرستاني وكتاب الفيصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، وقد حاول أي. جي وينيك في كتابه العقيدة الإسلامية بالانجليزية أن يعرض آراء أهل السنة من بياناتهم، وأن يحلل تطورها وردودها على مدارس الحوار والمعتزلة.

وفي الاسلام أن الله وحده هو الذى يحكم على صدق عقيدة الإنسان وليس
في وسع البشر أن يكتسبوا السلطة التي تمكنهم من الحكم على باطن أى إنسان
يؤمن بوحداية الله . فالتناس لهم الحكم على الظاهر فقط . هذا بعض ما يميز
الإسلام عن غيره من الديانات الكبرى . فالقرآن يطمئن كل مسلم بالنسبة
لمصيره .

قال تعالى « قل من اسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا
خوف عليهم ولا هم يحزنون » (١).

وكذلك يؤكد القرآن الكريم ان الدين عند الله الاسلام .. . فانما عليك
البلاغ ، والله بصير بالعباد » (٢) فيكون الصدق في الإسلام أمرا خاصا بين
الانسان وربه ، أما الشهادة بلا إله إلا الله ، فليست إلا التعبير الصريح الظاهر
الذى يتحتم على الناس قبوله على ظاهره .

وتروى الأحاديث التالية عن أسامة بن زيد

قال ابن اسحق : قال أسامة بن زيد ... أدركت الحرة أنا ورجل
من الأنصار ، فلما شہرنا عليه السلاح ، قال : اشهد أن لا إله إلا الله
قال : فلم ننزع عنه حتى قتلناه ، فلما قدمنا على رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، أخبرنا خبره ، فقال : يا أسامة ، من لك بالآلة إلا الله ؟
قال : قلت ، يا رسول الله إنما قالها تعودا بها من القتل ، قال : فمن
لك بها يا أسامة ؟ قال : فوالذى بعثه بالحق ، ما زال يرددناها على حتى
لوددت أن ماضى من إسلامي لم يكن ، وأنى كنت أسلمت يومئذ ،
وأنى لم أقتله ، قال : قلت : أنظرني يا رسول الله ، أنى أعاهد الله أن
لا أقتل رجلا يقول لا إله إلا الله أبدا ، قال : تقول بعدى يا أسامة
قال : قلت بعدك ، (٣).

(١) القرآن الكريم — سورة البقرة — ١١٢

(٢) سورة آل عمران — ١٩ ، ٢٠

(٣) سيرة بن هشام — الجزء الرابع ص ٦٢٣

ولو كان مشروعا للإنسان أن يحكم على إيمان غيره من الناس لحرم الإسلام من أروع مسانيه ، وهو عدم وجود أى وسيط بين الإنسان وربه ، ولحرم الخطاة أيضا من رحمة الله التى تسع كل شئ ، ولحدد السلوك ضمن إطار ضيق كل الضيق .

وفى القرآن الكريم : كل عمل قد يغتفر ما عدا الشرك .

قال تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (١) .

وقد خول الشرع المجتمع الإسلامى أن يحكم على بعض الأفعال الظاهرة ولكن ضمن حدود محددة . ولكن هذا المجتمع لم يخول أبدا الحكم على ما لا يستطيع الناس مشاهدته وتطبيق الحد عليه .

وتبين نقمة الغزالي على أولئك الذى يدعون احتكار الحقيقة ويتممون الآخرين بالهرطقة والكفر فى قوله

« فإن زعم أحد أن حـد الكفر ما يخالف مذهب الأشعرى ، أو مذهب المعتزلى أو مذهب الحنبلى أو غيرهم ، فاعلم أنه غريليد ، قد قيده التقليد » (٢)

ويستهزئ بعد ذلك من المتعصبين بقوله ...

... وامل صاحبه يميل من بين سائر المذاهب إلى الأشعرى ، يزعم أن مخالفته فى كل ورد وصدر كفر من الكفر الجلى ، فأسأله ؟ من أين ثبت له أن كون الحق وقفا عليه حتى قضى بكفر الباقلانى إذا خالفه فى صفة البقاء لله تعالى ، وزعم أنه ليس هو وصفا لله تعالى زائدا على الذات ؟ ولم صار الباقلانى أولى بالكفر ، بمخالفته الأشعرى ، من

(١) سورة النساء — ٤٨ .

(٢) الفصل ص ١١ — ١٢ .

الاشعرى بمخالفته الباقلانى ؟ ولم صار الحق وقفا على أحدهما دون
الثانى أكان ذلك لأجل السبق فى الزمان ؟ فقد سبق الاشعرى غيره
من المعتزلة ، فليكن الحق للسابق عليه ! أم لأجل التفاوت فى الفضل
والعلم فبأى ميزان ومكيال ، قدر درجات النضل حتى لاح له أن
لا أفضل فى الوجود من متبوعه ومقلده ا « (١) .

وكل تابع متعصب لمذهب معين ، يجد إذا واجه هذه الأسئلة أن الأسس
التي بنى عليها تعصبه تقوم على نوع من التفكير لا يفضل نوع تفكير خصومه ولذا
بقول الغزالى ...

« ولعلك إن انصفت علمت أن من جعل الحق وقفاً على واحد من
النظار بعينه ، فهو إلى الكفر والتناقض أقرب . أما الكفر فلأنه
نزله منزلة النبي المعصوم من الزلل ، الذى لا يثبت الإيمان إلا بموافقته ،
ولا يلزم الكفر إلا بمخالفته . وأما التناقض فهو أن كل واحد من
النظار يوجب النظر وأن لا ترى فى نظرك إلا ما رأيت ، وكل
ما رأيت حجة » (٢) .

والشئ الوحيد الذى ينقذ المجتمع الإسلامى من هذا التشيع المتعصب مع مافيه
من إدعاءات تفتقر إلى الإحساس بالمسئولية ، وهو وضع الحد الأدنى من شروط
الإيمان ومتطلباته ، الذى لا يجوز لأى مسلم بعده أن يتهم غيره من المسلمين
بالهرطقة ، أو يزهو عليهم بحيازته لنظرة اسمى من الإيمان . ويحدد الغزالى هذا
الحد الأدنى بثلاث قواعد جوهرية للإيمان . فيضع المبدأ التالى الذى هو بالفعل
عودة إلى الروح الأصلية للإسلام ...

« وأصول الإيمان ثلاثة ، الإيمان بالله وبرسوله ، وباليوم الآخر ،
وما عداه فروع . وأعلم أنه لا تفكير فى الفروع أصلاً ، إلا فى مسألة

(١) الفصل س ١٣ — ١٤

(٢) الفصل س ١٨

واحدة ، وهى أن ينكر أصل الدينياً علم من الرسول صلى الله عليه وسلم
بالتواتر (١) .

وأكد الغزالي إيمان العامة من الناس وأعاد الطمأنينة إلى نفوسهم فى
معتقداتهم بعد الاتهامات التى وجهها بعض الفقهاء المغرورين فهو يطمئنتهم
بقوله ...

« وأعلم أن أهل البصائر ، قد انكشف لهم سبق الرحمة وشمولها
بأسباب ومكاشفات سوى ما عندهم من الأخبار والآثار ... فأبشروا
برحمة الله والنجاة المطلقة ، إن جمعت بين الإيمان والعمل
الصالح (٢) .

(١) الفصل ٥٦

(٢) الفصل ٧٩

الفصل الثالث

النمو في الطبيعة الإنسانية والمعرفة

يعرض الغزالي نظريته في خلق الإنسان في رسالة قصيرة اسمها « المضمون الصغير »^(١) ، حيث يحاول أن يفسر الآية الكريمة .. « فإذا سرته ونفخت فيه من روحي »^(٢) والجزء الأول من هذه الرسالة ، يتعلق بموضوعنا الراعي هنا ، إذ أنه يفسر التعابير الواردة في الآية الكريمة على النحو التالي :

« فالتسوية » هي العملية التي تقع في المادة لتجعلها صالحة لتقبل الروح . وهذه المادة هي جوهر الصلصال بالنسبة إلى آدم ، الإنسان الأول ، وهي « النطفة » بالنسبة إلى ذريته . وحتى هذه النطفة فإنها حتى تصل إلى وضعها الحالي تمر بمراحل عدة تبدأ من الصلصال . فالصلصال يتحول إلى غذاء عن طريق النباتات والحيوانات ، وهذا يتحول بدوره إلى دم ، والدم إلى نطفة الذكور وبويضة الأنثى^(٣) . وتتحد نطفة الرجل مع بويضة الأنثى في « قرار مكين »^(٤) وتمر نتيجة هذا الاتحاد في رحم المرأة ، في عملية طويلة من التحولات ، إلى أن تكتمل في النهاية جيلة منسجمة ، وتصبح صالحة لتقبل الروح . وتكون النتيجة حتى هذه اللحظة مجرد مادة . وهذا هو ما يرثه الإنسان من النوع الإنساني أما الروح ،

(١) رسالة « المضمون الصغير » على هامش كتاب « الإنسان الكامل » للجيلاني الجزء الثاني ص ٨٩ — ٩٨ ، مطبعة جباري القاهرة ١٣٦٨ هجرية أي ١٩٤٩ ميلادية .

(٢) سورة الحجر — الآية ٢٩ وسورة ص الآية ٧٢

(٣) في الأصل « منى المرأة »

(٤) سورة المؤمنون — الآية ١٢

فبتلقاها الإنسان من الله ، وهى تخلق إلى حين الوجود فى اللحظة التى يستعد فيها الجنين لقبول الروح . وعندما تلتقى الروح بالجسم المستعد لتقبلها ، يظهر إلى حين الوجود ، مخلوق جديد هو الإنسان .

فنصل بهذا إلى المرحلة الثانية وهى مرحلة « النفخ » ، « والنفخ عبارة عما أشعل نور الروح فى فتيلة النطفة » (١) وتتطلب هذه المرحلة فى وجود الإنسان شرطين أساسيين لا بد من وجودهما ، لضمان الوجود لأى شىء . وأولهما ، فيض كرمه سبحانه وتعالى كأساس لكل شىء موجود ، وثانيهما ، تركيب معين عند المستقبل لهذا الفيض بقول فردية معينة . وتكون فردية الشىء هى النتيجة للفيض الإلهى ، أى لعلم الله وإرادته وقدرته تعالى على الخلق ، ونتيجة لصلاحية مادة معينة لتقبل الفردية المطلوبة . ولأريب فى أن هذا الشرط الأخير هو ناحية من نواحي استمرار عمليات الطبيعة التى خلقها الله عند بداية الخليقة لتكون سنة الله فى خلقه . ومن هنا يتبين لنا ، أنه فى كل مرحلة من مراحل تكون الفرد ، هناك فيض إلهى فعال واستمرار فى سنن خلق الإنسان .

وتكون العلاقة بين الفيض الإلهى ، والمادة التى تتلقى هذا الفيض ، بمثابة العلاقة بين نور الشمس والأشياء القادرة على عكس هذا النور ، فالشمس تستطيع دون أن تفقد شيئاً من مادتها ، أن تنير الأشياء التى تتلقى ضوءها . وبهذا المعنى فإن « الله نور السموات والأرض » (٢)

ويكون الفيض الإلهى الذى يصل إلى الإنسان على شكل الروح . بالنسبة إلى الإنسان من عالم « الأمر » لا من عالم « الخلق » . أى أن الروح تمت إلى عالم الغاية والتوجيه لا إلى عالم الامتداد والحيز ، ولذا فإنها لا تخضع فى جوهرها إلى الأوصاف المكانية أو الزمنية فى عالم الخلق . وتكون الشخصية الإنسانية ، هى نتيجة المزيج بين الروح والبدن ، أى أنها تشترك فى عالمين : عالم الأمر وعالم الخلق .

(١) المصنوع الصغير ص ٩٨

(٢) سورة النور — الآية ٣٥

أما الشيء الثالث فهو أن ورود النص « روحى » فى الآية الكريمة ، لا يعنى بحال من الأحوال أن الروح البشرية هى جزء من روح الله . وهذا الاستعمال مجازى . وهو يشبه قول الشمس لو أنها استطاعت النطق « إن نورى يفيض على الأرض » فالعلاقة عارضة ، وليس ثمة من جوهر ينتقل من الله إلى الإنسان . ولهذا الفكرة أهميتها البالغة للغاية فى نوع تصوف الغزالى ، إذ على أساسها يمكن أن نستبعد عن الغزالى أية فكرة تقول بإعادة الإنسان مع الله ، أو أى تدليل على أن الله هو الوجود . ويصر الغزالى فى جميع كتاباته على رفض هذه الأفكار الصوفية المتطرفة ، كما يصر على أن الله يختلف كل الاختلاف عن الإنسان والعالم . .

وهكذا نجد فى خلق الإنسان أولاً الفكرة الفعالة أو « الصورة » فى نور الله ، ثم نجد تركيب الجبلية ، ثم نجد الوجود الفردى للإنسان فى اللحظة التى تكون فيها الجبلية على استعداد لاستقبال الروح والحياة معها .

أما ما يميز الإنسان فهو طبيعة هذه الروح التى هى جوهره . وأما خصائص البدن وكل ما يتولد داخل الشخصية الإنسانية ، كنتيجة لاجتماع الروح والبدن ، فما هى إلا العوارض الضرورية اللازمة لخدمة الروح فى أداء أمانتها^(١) . أما الباعث على أداء هذه الأمانة فهو فى طبيعة الروح الإنسانية نفسها . ولا يكون هذا الباعث موضوع اختيار ، وإنما هو تعبير بالضرورة لطبيعة الروح . أما السبب الرئيسى فى خلق الروح فى البدن فهو « إن الإنسان مخلوق لعمل الآخرة طلباً لسعادته ، وسعادته معرفة ربه عز وجل ، ومعرفة ربه تحصل له من معرفته لصنع الله ، وهو من جملة عالمه ، ولا تحصل له معرفة عجائب العالم إلا من طريق الحواس ...

« أما حقيقة الروح ، فلم يحى^٢ فى الشريعة أكثر من قوله تعالى ، ويسألونك

(١) جاء تعبير « الأمانة » فى الآية الكريمة « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها ، وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً » سورة الأحزاب - ٧٧ .

عن الروح قل الروح من أمر ربي ، لأن الروح جزء من القدرة الإلهية ، وهو من عالم الأمر . قال الله عز وجل : «ألا له الخلق والأمر» ، فالإنسان من عالم الخلق من جانب ، ومن عالم الأمر من جانب . فكل شيء ، يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية ، فهو من عالم الخلق . وليس للقلب (الروح) مساحة ولا مقدار ، ولهذا لا يقبل القسمة ، ولو قبل القسمة لكان من عالم الخلق ، وكان من جانب الجهل جاهلاً ، ومن جانب العلم عالماً ، وكل شيء يكون فيه علم وجهل وهو محال . وفي معنى آخر ، هو من عالم الأمر ، لأن عالم الأمر عبارة عن شيء من الأشياء ، لا يكون للمساحة والتقدير طريق إليه ... وإن الروح الذي سميناه « قلباً » هو حل معرفة الله تعالى ، وهو ليس بحسم ولا عرض ، بل هو من جنس الملائكة (١) .

فوجود الروح في البدن ، أى في عالم الخلق ، هو « هبوط » إلى منزلة « أدنى » في ترتيب الموجودات . ولكنه كان « هبوطاً » لا بد منه لمعرفة أفعال الله تعالى في عالم الخلق الذي ينتمى إليه البدن . وقال تعالى : « قلنا اهبطوا منها جميعاً ، فأما يأتاكم منى هدى فمن تبع هداى . فلا خوف عليهم ، ولا هم يحزنون » (٢) . ولكن بالرغم من وجود الروح في البدن فإن عليها أن تبحث عن المعرفة المتصلة بالله وعالم الملكوت . فأصلها من هناك ، وإذا أرادت أن تحيا الحياة التي تليق بها ، فإنها لا تستطيع أن تستقر أو يهدأ لها قرار ، إلا إذا عرفت ذلك الكون الذي تنتمى إليه في جوهرها . وعلى هذا « فإن جوهر ابن آدم في أصل الخليقة موضوع لهذا (معرفة به) ، فيسمع في قرارة نفسه ... « الست بربكم ، قالوا بلى » ، أى أن من فطرته التصديق بالربوبية » (٣) .

ولكن لم تبدأ الروح حياتها في عالم الخلق ؟ قد يكون السبب في هذا هو أن هذه البداية هي السبيل الوحيد لتمكينها من الحصول على المعرفة والتجربة المتعلقةتين

(١) كيمياء السعادة ، من مجموعة « الجواهر النوالى الامام الغزالى » ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٣٤ ، ص ٨ ، ٩ .

(٢) سورة البقرة — ٢٨

(٣) كيمياء السعادة ص ١٦ ، وسورة الأعراف — ١٧٢ .

بجميع أنواع العوالم في الخليقة . وبعبارة أخرى تكون معرفة الإنسان بربه بعد أن يعيش في هذا العالم أوفر وأغنى من معرفته به لو أنه لم يأت إليه على الإطلاق . ولا تكون معرفته بأفعال الله في عالم الخلق ممكنة ، إلا إذا عاش بنفسه في هذا العالم وأصبح جزءاً منه .

ولذا فإن اهتمام الإنسان بالبحث عن الحقيقة ، ليس لمجرد لذة فكرية ، وأن هذا الاهتمام ليس شيئاً لامفر منه لحسب ، بل إنه ينطوى على اتجاه معين بالذات ، أى على معرفة أفعال الله وتجربتها . فالروح متجهة من ناحيتها إلى العودة إلى أصلها ، وقد جاءت إلى هذا العالم بالرغم من إرادتها ، لتحصل على معرفة أوسع بالله . ومستوى عودتها هو درجة المعرفة التي تكتسبها في هذا العالم . فرغبتها بالعودة مزوجة مع عجزها عن تحقيق ذلك دون أن تتحقق لها المعرفة ، هي سر الحياة الإنسانية في هذه الدنيا . وهذا السر نفسه هو حكمة الله في خلق الحياة والموت بالنسبة للإنسان ، وهو نفسه ، الذي يضيف على الحياة الإنسانية على هذه الأرض أهميتها الخاصة في حياة الإنسان الخالدة . ويعيش الإنسان ليس بارادة منه بل تبعاً لطبيعة روحه ، في شعور دائم من القلق لاحتياسه بعزلته وبعده عن الملوكوت السماوى ، وهو الاحتساس الذى يدفعه التفكير في نفسه وفي كل ما يحيط به من آفاق .

ومن هنا ينبثق رأى الغزالي في أن كل إنسان يولد ، وهو مرغم على التطلع إلى معرفة الله . ولعل هذا هو معنى « الفطرة » ، التي تناولناها بالبحث في الفصل الأول من هذا الكتاب . فالبحث عن الحقيقة هو بحث عن كل ما يرضى الروح . إنه بحث عن الوصول إلى حال الرضى والاطمئنان في النفس . ويتحقق هذا الرضى ، عندما يختبر الإنسان كل مستويات الوجود ، مختزلاً في هذه العملية كل ما كان يحول بينه في البداية وبين معرفة العالم الذى ينتمى أصلاً إليه ، والذى كان سبباً في قلقه العميق عندما كان يحس بعده عن هذا العالم . وعلى الإنسان قبل أن يحاول معرفة الملوكوت السماوى ، ليصل إلى الرضى واطمئنان النفس ، أن يعرف أولاً عالم المشاهدة الذى يحيط به وأن يحرر نفسه من قيوده . وكل علم يحصل عليه هو ذو قيمة كبيرة ، حتى ولو لم يكن ذا قيمة مباشرة في حياته ، إذ أنه يضيف إلى معرفته بأعمال الله ، ويمكنه من المضى في سيره نحو السعادة .

وتكون سعادة الإنسان ورضاه هي النقطة النهائية في عملية اكتساب متدرج للمعرفة بالأمور تسير طبقاً لقدرته المتزايدة نتيجة نضوجه . وليست السعادة في حد ذاتها ، إلا حالة وجودية ، ترافق أداء الإنسان للأمانة التي حمله الله إياها ، وهي معرفة الله عن طريق معرفة عوالمه المختلفة في خلقه .

فالدين على مستوى السعادة ليس الطاعة الواعية للشرائع السماوية ، كما أنه ليس نحر الإنسان من حدود هذه الشرائع ، بل الدين هو اكتشاف الإنسان للمصدر الأول لحقيقة هذه الشرائع . وقد قال أحد الصوفيين في هذا الصدد ما معناه أن المؤمن لا يفهم الكتاب الكريم فهماً كاملاً إلا إذا « أوحى » له كما أوحى به إلى النبي صلى الله عليه وسلم .

ويصل الإنسان إلى هذا العالم ، كتركب متعدد الجوانب ، يضم صفات متعددة من خصائص المادة والحياة والعقل والروح الالهى ، أو كما يقول الغزالي : « لما كان الإنسان مخلوقاً ، مركباً من مواد مختلفة متضادة ، وكان محجوباً عن عالم الغيب ، ونعني بعالم الغيب ، كل غائب من إدراك الحس ، ولم يتوصل إلى معرفته إلا بمجد وتيقظ وقوة مفكرة ... » (١) وكل خاصية من خصائص الإنسان تؤلف جزءاً من شخصيته كلها وفي الوقت نفسه لها لذة خاصة بها . وعلى هذا الأساس « لسكل قوة وغريزة لذة ، ولذتها في نيلها لمقتضى طبعها الذي خلقت له ، فإن هذه الغرائز ما ركبت في الإنسان عبثاً ، بل ركبت كل قوة وغريزة ، لأمر من الأمور ، وهو مقتضاها بالطبع ، فغريزة الغضب ، خلقت للتشفي والإنتقام ، فلا جرم لذتها في الغلبة والإنتقام الذي هو مقتضى طبعها ، وغريزة شهوة الطعام مثلاً ، خلقت لتحصيل الغذاء الذي به القوام . فلا جرم لذتها في نيل هذا الغذاء ، الذي هو مقتضى طبعها ، وكذلك لذة السمع ، والبصر ، والشم ، في الأبصار والإستماع والشم . فلا تخلو غريزة من هذه الغرائز عن ألم ولذة بالإضافة إلى مدركاتها ، فكذا في القلب غريزة تسمى « النور الالهى » بقوله تعالى : (أفن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه) ، وقد تسمى

« العقل » ، وقد تسمى « البصيرة الباطنية » ، وقد تسمى « نور الإيمان واليقين » (١) ، ومع أن كل واحدة من هذه القوى والغرائز شيء أساسي في طلب الإنسان للسعادة ، فإن درجة أشباعها يجب أن يقررها الدور المطلوب منها في حياة الإنسان ككل ؛ وليس ما تطلبه هي من إشباع لا حدود له .

وسبق لنا أن قلنا أن الإنسان يصل إلى هذا العالم ، دون أية معرفة ، ودون أن تكون قد نمت فيه إلا الحواس الدنيا ، أما الملكات الأخرى التي يسعى بها وراء غايتها والتي تميز وجوده الانساني فلا تكون الاطلاقات كاملة في المراحل المبكرة من حياته . وكلما سميت هذه الكلمات ، كلما كان نموها ونضوجها متأخرا .

وعلى ضوء هذا ، يصل الإنسان بعبارة أخرى إلى هذا العالم ، وقد وقفت أمامه عوائق كثيرة تعيق وصوله إلى السعادة . فهو يصل بغرائز متضاربة تكمن في نمو علاقاتها مع بعضها البعض احتمالات متعددة . ويصل بدون أى معرفة شخصية توجه نموه . يضاف إلى هذا ، أن ملكاته الأكثر قدرة على تعريفه بنفسه وبالعالم ، لا تكون في حالة كافية من النمو تفيدته في حياته المبكرة . ولا ريب في أن هذه الصعوبات هي أساس مشقة الانسان في أداء أمانته .

ويقول الغزالي ، أن الإسلام يرى أى لكل ما في الإنسان من أدنى شهواته إلى أسمى ملكاته ، مكاتته وهدفه في الوصول لغاية الإنسان النهائية . وإذا ما استثنينا الروح ، فإن لكل قوة في الإنسان حافزين ، أولهما الحصول على ما يرضيها بصورة فردية ودون الإكتراث بآثار ذلك على نمو الشخصية ككل ، أو على طلب السعادة . أما الحافز الثاني فهو أداؤها لدورها بالقدر الملائم للشخصية الإنسانية ككل . ولا ريب في أن الناحية الأولى من غرائز الإنسان هي التي تجعل من المتعذر عليه متابعة غاياته الصحيحة ، إذ أنها تضعه في موضع « التجربة » (٢) ولنا فإن العمل الصحيح لكل غريزة من الغرائز لا يتحقق إلا بعد عملية طويلة وأخلاقية من رياضة

(١) الأحياء — كتاب المحبة والشوق ص ٢٦٠٢ — ٢٦٠٣ ، وكيما السعادة

ص ١٦ — ١٧ .

(٢) هذا هو مفهوم (الابتلاء) في القرآن الكريم .

النفس ، ويختبر الإنسان وهو في حالة التجربة هذه ، طبيعة التناقضات والتباينات في نفسه . وتساوده هذه الخبرات على زيادة تفهمه للتناقضات والتباينات في عالم للمشاهدة . لكن هذه النكرة تتطلب المزيد من المناقشة فيما بعد

والروح وحدها تجدد لذتها في معرفة الحقيقة . ، فالقلب (الروح) مفارق لسائر أجزاء البدن بصفة يدرك بها المعاني التي ليست متخيلة ولا محسوسة ، كادراكه خلق العالم أو افتقاره إلى خالق قديم ، مدبر حكيم ، موصوف بصفات إلهية .. وهذه الغريزة خلقت ، ليعلم بها حقائق الأمور كلها ، فقطضى طبعها المعرفة ، والعلم ، وهى لذتها ، كما أن مقتضى سائر الغرائز هو لذتها (١) . وترجع التباينات والتناقضات في الشخصية الإنسانية إلى ما في هذه الشخصية من صفات وخصائص أخرى . وتبنى رياضة النفس والحالة هذه ، إخضاع كافة هذه الخصائص وتسخيرها لخدمة الروح . ولا يكون هذا الإخضاع بحرمان النفس مما تريد ، أو بالتقشف ، والنسك ، بل بميزان العدالة بين الجوانب المتعددة في الشخصية الإنسانية . وليس ثمة ما يجب استئصاله في الإنسان ، إلا تلك النزعات الجامحة في بعض صفاته لإشباع رغباتها الخاصة بها على حساب دورها الملائم في الكل المنسجم .

ويكون تحقيق الإنسجام الكامل تحت سيطرة الروح هو الخطوة الأولى في اكتساب حد معين من اليقين ، ولكن عملية التطور في طريق التكامل الذاتي هي مصدر ضرورى لتفهم نواح معينة من عالم الشهادة . وهذه العملية هي أيضاً الأساس لصقل «مرآة التفهم» ، وإعدادها لتفهم المستويات العليا من الوجود. ولنا فإن مستوى اليقين من المعرفة ، يفترض عملية طويلة وشاقة من التحولات النفسية ، تنضج أبنائها القوى الحركية في الشخصية الإنسانية ، وتتعلم كل ناحية منها كيفية أداء دورها المقصود ، بالنسبة إلى الكل ، حتى يصبح هذا الكل في خدمة الروح وتحت إمرتها . وعند هذه المرحلة ينعكس نور الوعي الذاتي الكامل في القلب ، ويصبح في الامكان معرفة الله بالذوق ومعرفة الأمور كما هى عليه . وفى

(١) الأحياء كتاب الحجة والشوق مر ٢٦٠٢ .

هذه المرحلة أو «الحال» ، تصبح المعرفة مباشرة ، إذ أنها اللذة الخاصة بالروح ، ويكون السلوك الخلق طبيعياً وفي غير حاجة إلى جهد .

ويذكرنا الغزالي كثيراً بأن النمو نحو الانسجام الكامل ، يتطلب الكثير من التجربة ، كما يتطلب معرفة عميقة وشاملة بالطبيعة الإنسانية . ولذا فمن المهم أهمية خاصة ، بالنسبة إلى الإنسان الذي يتطلع إلى مثل هذه المعرفة ، أن يدرس أسرار الشخصية الإنسانية وخفاياها وأن يتفهم تركيبها . وعليه أن يعرف ما تضمنه هذه الشخصية من صفات وخصائص وميول ، ليستطيع عن طريق معرفته لها ، معرفة مواضع النبل فيها ، ومعرفة مواطن العيب والدمار . وعليه أن يعرف ماهي الشهوات والنزعات التي قد تسيطر عليها وتملكها ، والدوافع التي تستطيع التأثير على اتجاهها ، وكيف يمكن ضبط كافة هذه الشهوات والدوافع والرغبات وتطهيرها لتؤدي عملها بصورة سليمة (١) .

وعلى المبتدئ من طلاب المعرفة أن يكون مقلداً ، وعليه أن يجعل من دراسته للقرآن الكريم والسنة مصادر توجيهه فيحفظها . وعليه أن يتطلع إلى أمثلة أولئك الذين تمكنوا من أن يكشفوا بأنفسهم الأشياء الحقيقية والأشياء الزائفة ، وأن يميزوا بين الأشياء الموقوتة الفانية والأدور الأزلية الزائلة . وعليه أيضاً أن يتعلم كيف يميز في العالم الذي يحيط به بين الظواهر الزائلة من عالم الشهادة وبين ما وراءه من عالم الغيب وأن يتفهم العلاقة بينهما . وعليه في علاقاته مع الخارج أن يدرك مصادر الفضائل ومصادر الرذائل في نفسه .

ولتحقيق حرية الروح في البدن وسيلتان : الأولى دراسة المعاملة ، والثانية رياضة النفس بمقتضى المعاملة . أما المقصود برياضة النفس ، فهو كما قال الغزالي رياضة الشهوات النفسية وضبط الغضب ، وكسر هذه الصفات لتصير مدعنة للعقل ، غير مستولية عليه ، ومستسخرة له في ترتيب الحيل الموصلة إلى قضاء الأوطار (٢)

(١) راجع كتاب شرح عجائب القلب من الأحياء

(٢) ميزان العمل — مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ١٣٢٨ م ١٥

وتتحد المعاملة ورياضة النفس في تحويل الإنسان من حال إلى حال. أسمى منها وأرفع ، إلى أن تنتهى هذه العملية الطويلة الشاقة من الصيرورة إلى الكمال .

ويختار بعض المتصوفين تطبيق الرياضة النفسية وحدها ، لتحقيق السعادة . ولعل هذه الطريقة أسهل متتاولا على الناس . لكن الدرجات العليا من معرفة الحقائق الروحية تعتمد على اكتساب المعرفة من الخارج ، والخارج هنا هو اللوح المحفوظ ، ونفوس الملائكة ، فإنها منقوشة بالعلوم الحقيقية نقشاً بالفعل على الدوام ، كما أن دماغك منقوش بالقرآن كله ، ان كنت حافظاً له ، وكذلك جملة علومك ، لا نقشا يحس ويبصر ، ولكن نوعا من الانتعاش عقلياً . . (وهذه الطريقة) وهى البحث عن العلوم الكسبية لتحصل ملكة ثانية فى النفس شديدة ولا تيسر إلا فى عفوان العمر ^(١) . وكلما كانت المعرفة أعمق ، كلما كانت معرفة الله تعالى أغنى وأوسع ، وكانت السعادة أعظم . وهكذا فإن طلب العلم هو الوسيلة الوحيدة للسعادة ، التى هى أعظم الأشياء رتبة فى حق الآدمى ، فالعلم حياة القلوب من العمى ونور الأبصار من الظلم ، وقوة الأبدان من الضعف ، يبلغ به العبد منازل الأبرار والدرجات العلى ، والتفكر فيه يعدل بالصيام ، ومدارسته بالقيام ، به يطاع الله عز وجل ، وبه يعبد ، وبه يوحد وبه يمجّد ، وبه يتورع ، وبه توصل الأرحام ، وبه يعرف الحلال والحرام . وهو إمام والعمل تابعه ، يلهمه السعداء ، ويحرمه الأشقياء . نسأل الله تعالى حسن التوفيق . . والعلم فضيلة فى ذاته وعلى الإطلاق من غير إضافة ، فإنه وصف كمال الله سبحانه ، وبه شرف الملائكة والأنبياء ^(٢) .

وعلى ضوء هذا تظم : كيمياء ، السعادة الإنسانية ، أربع مقومات هى :

- د ١ ، معرفة النفس الإنسانية د أى معرفة الروح فى البدن ،
- د ٢ ، معرفة الله تعالى ، د ٣ ، معرفة الدنيا على حقيقتها د ٤ ، معرفة عالم

(١) ميزان العمل ص ٤٨ - ٤٩

(٢) الأحياء — كتاب العلم — ص ٢٠ - ٢١

الملكون على حقيقته (١) .

وما يعنيه الغزالي بالنفس الإنسانية ، لا يمكن شرحه شرحاً وافياً في عبارات بسيطة موجزة فهي الروح والبدن وقد ترابطا ، وعملا سوية ، وبالشراك . لكن هذا ينطوي على مجموعة من الأسئلة ، كقولنا ترى ماهي طبيعة الروح ذاتها ؟ وكيف يمكن لهذه الروح أن تكون مرتبطة بالبدن ؟ وما هي الصفات التي تفتج عن هذه العلاقة ؟ وكيف يمكن لهذه الصفات أن تساعد أو تعرقل نمو الإنسان وقدرته على معرفة الحقيقة ؟ وأخيراً كيف يمكن للإنسان أن يستخدم شخصيته كلها في أداء الأمانة ، الموكولة إليه .

وسبق لنا أن رددنا على بعض هذه الأسئلة ، لكننا سنتولى تحليلها هنا في صورة أكثر تفصيلاً ، على ضوء فلسفة الغزالي في الإنسان ، وتحليله للشخصية الإنسانية وما يحتمل أن يطرأ عليها من تطورات .

وقد هدف الغزالي من عرضه المسهب للخصائص المختلفة للشخصية الإنسانية وأدوارها في تطوير هذه الشخصية ، أول ما هدف ، إلى تبيين الأحوال المتعددة للروح ضمن إمكانيات النمو في هذه الشخصية . وهو يحاول تحقيق هذا الهدف بمختلف السبل والوسائل فهو يحاول أولاً تحليل الشخصية الإنسانية إلى مركباتها الأساسية . وينتقل بعد ذلك إلى تقصي المراحل الطبيعية ، في تطور هذه الشخصية مبرزاً كل ما يقف في طريق نموها أو كل ما يميل بها عن متابعة السير في الطريق الصحيح لهذا النمو . وهو يفترض في كل هذا وجود تسلسل من الغايات تحكم في تحليله ، وتكون أساس مفهومه عن المراحل الطبيعية للنمو الإنساني ، وغن النماذج الناقصة أو المنحرفة من الشخصيات الإنسانية . وتلقى كل طريقة من هذه الطرق ، أضواءً مختلفاً على ما نسميه بالطبيعة الإنسانية ، سواء من ناحية عناصرها الملموسة ، أو خصائصها الثابتة . وليس من الممكن أن نجمع هنا كافة آرائه الموجودة في كتاباته المختلفة : لكننا سنقتصر على ما يحمل طابع الشمول .

(١) كينيام السعادة — المقدمة للنسخة الإنجليزية المترجمة من الفارسية في سلسلة « حكمة الشرق » ، ترجمها كلود فيلد وطبعت في لندن ١٩١٠ ، والنسخة ناقصة بالنسبة إلى النسخة الفارسية .

وقد توحى كلمات الغزالي ، في بعض الفقرات التي كتبها ، بأنه كان يؤمن بالازدواج في طبيعة الإنسان ، أى بوجود النفس الملائكية والنفس الحيوانية فيها . وهناك فقرات توحى بإيمانه في الطبيعة المتعددة الجوانب ، أى بإضافة الروح النباتية والروح الشيطانية إلى النفسين السابقتين . وإذا ما اتزعنا مثل هذه الفقرات من محتواها الفكري ، ونظرنا إليها منفصلة ، فإن هذه النظرة قد تجيد بنا عن الطريق السوى وتضلنا . وقد يقع سوء الفهم من اكثار الغزالي من استعمال تعبير النفس ، في حالات تفتقر أحياناً إلى الدقة . فهو يستعمله أحياناً ليعبر به عن نشاط حياتي يضم خصائص عدة ومختلفة ، بينما يستعمله أحياناً ليعني به الذات أو الروح ، وأحياناً كثيرة أخرى ليرمز به إلى حال معينة للروح ضمن إطار الشخصية . وهناك ناحية أخرى في كتابات الغزالي ، قد تؤدي إلى سوء الفهم أحياناً في هذا الصدد ، وهي اكثاره من استعمال المجازات والاستعارات في الحالات التي يحجز فيها التعبير الإنساني عن نقل بعض الأفكار المتعلقة بطبيعة الروح الانسانية وعلاقتها بالجسم القائمة فيه .

وإذا ما استثنينا هذه الحالات ، فإننا نراه دائماً الأصرار على أن الروح هي وحدها جوهر الانسان ، وهي وحدها التي تعرف وتذكر . وتنتشر هذه الروح في البدن كله ، وتخلق ثمرة هذا الانتشار صفات تشبه خصائص الحيوان والنبات . ولكن هذا الانتشار لا يجرى الانسان إلى عناصر متساوية منها الملائكي ومنها الحيواني والنباتي ، إذ أن هذه الخصائص المولدة كلها من النوع العارض . وفي هذا ، يقول الغزالي :

« فإن قلت ، أني أعرف نفسي » فإنما تعرف الجسم الظاهر ، الذي هو اليد والرأس والجثة . ولا تعرف ما في باطنك من الأمر ، الذي به إذا غضبت طلبت الخصومة ، وإذا اشتهمت طلبت النكاح ، وإذا جمعت طلبت الأكل ، وإذا عطشت طلبت الشرب .

« والذواب تشاركك في هذه الأمور . فالواجب عليك أن تعرف نفسك بالحقيقة حتى تدري أى شيء أنت ، ومن أين جئت إلى هذا المكان ، ولأى شيء خلقت ، وبأى شيء مسعدتك ، وبأى شيء شفاؤك . وقد جمعت في باطنك صفات

منها صفات البهائم ، ومنها صفات السباع ، ومنها صفات الملائكة .
فالروح حقيقة جوهرية ، وغيرها غريب منك وعارية عنك . فالواجب
عليك أن تعرف هذا ، وتعرف أن لكل واحد من هذه الصفات
غذاء وسعادة ، (١) .

ومن الجدير بنا أن نلاحظ هنا أن الأسئلة التي يوجهها عن حقيقة الإنسان ، هي
قضايا تتعلق بالتوجيه والهدف ، أي أنها قضايا تتعلق بالروح . وسنرى فيما بعد أن
الغزالي ، يشبه إلى حد ما ، روح الإنسان من ناحية علاقتها بجسده ، بروح الله
في علاقتها مع الكون . وكما أن خصائص الكون لا تستطيع أن تصف ذات الله
تعالى ، فكذلك خصائص الشخصية الإنسانية لا تستطيع أن تصف الذات الإنسانية .
ولكن كما تؤدي معرفة الكون إلى معرفة الله ، فإن معرفة جوانب الشخصية
تؤدي إلى معرفة الروح .

ولكن إذا كان الإنسان يعرض مجموعة متنوعة من الصفات ، كالصفات
الحيوانية والشيطانية والملائكية ، فعلى أي أساس يمكن لنا أن نميز بين ما هو
عارض ومرحلي ، وبين ما هو أساسي وثابت دائم ؟ الرد على هذا السؤال ينبع عما
هو الاسمي والمميز للإنسان - أي روحه .

وتلقى الفقرة التالية التي نقتبسها ، بعض الضوء على مفهوم الغزالي عن الذات
الإنسانية ، فكل ما هو جوهرى يمتد إلى عالم الغيب ، وهو في عالم الخلق غريب
كالمسافر ، الذي يزور بلداً أجنبياً بقصد التجارة ، ولا يكاد ينتهي من تجارته حتى
يعود إلى وطنه ومسقط رأسه . وفي هذا يقول الغزالي ...

« فالبدن مركب له ، وهو محل العلم ، والعلم هو مقصود الإنسان ،
وخاصيته التي لأجلها خلق ... فشرف الإنسان وفضيلته التي فاق بها
جملة من أصناف الخلق باستعداده لمعرفة الله سبحانه وتعالى ، التي هي في
الدنيا جماله وكماله وفخره ، وفي الآخرة عدته وذخره . وإنما استعد

للمعرفة بقلبه ، لا بجارحة من جوارحه . فالقلب هو العالم بالله ، وهو المتقرب إلى الله ، وهو العامل لله ، وهو الساعى إلى الله ، وهو المكاشف بما عند الله ولديه .. فمعرفة القلب وحقيقة أوصافه أصل الدين ، وأساس طريق السالكين ، (١)

ويحاول الغزالي في مكان آخر ، التمييز بين الإنسان في هذه الدنيا وبينه في الآخرة ، فهو يقول أن الإنسان موجود في الدنيا طالما أنه متمتع بحواسه ، أما إذا فقد هذه الحواس وفارقتها ، ولم تبق فيه إلا خصائصه الأصلية ، فإنه يكون قد فارق الدنيا إلى الآخرة . وما يقال عن الحواس ، يقال أيضاً عن أذواقه وشهواته وعواطفه إذ أنها المسؤولة عما يكون في الإنسان أو يكتسبه من خصائص حيوانية أو شهوانية . وفي هذا يقول الغزالي :

« وللطيفة الربانية الروحانية (الروح) علاقة مع القلب الجسماني ، وقد تحيرت عقول أكثر الخلق في إدراك وجه علاقته ، فإن تعلقه به يضاهي تعلق الأعراض بالاجسام والأوصاف بالوصفات ، أو تعلق المستعمل للآلة بالآلة ، أو تعلق المتمكن بالمكان ، (٢) »

وهكذا في الوقت الذي يرمز النفخ من الروح الإلهية في الجنين المتقبل لها ، إلى بداية الاتحاد بين الجوهر والعرض في الإنسان ، فإن الموت يرمز إلى عودتهما إلى الانفصال . وكل ما يبقى بعد الموت ، هو الجوهر . ولا يعنى الموت بالنسبة إلى جوهر الإنسان ، إلا اللحظة التي يتخلص فيها من العرض . ولكن ما خلق كاستعداد عنده في جوهره ، يتحول في هذه اللحظة إلى شيء واقع . ويعكس الواقع الفعلي لروحه بعد الموت ، الآثار المتجمعة لمعرفته ، والأعمال التي قامت بها الروح أثناء وجودها في الجسد . وهذا يعنى بعبارة أخرى ، إن جوهر الإنسان ، هو قدرته على المعرفة . ولكن هذه الطبيعة تسلم نفسها للتكليف عن طريق المعرفة الفعلية والتجارب التي يكتسبها في حياته . وهذه الطبيعة هي « الغريب » الذي يفد إلى هذا العالم لاكتساب المعرفة والخبرة بأعمال الله .

(١) كتاب الأحياء ص ١٣٤٨ — ١٣٤٩

(٢) الأحياء — كتاب شرح عجائب القلب — ص ١٣٥٠

والذى يكتسبه هذا « الغريب » ، يولد اتجاهات وصفات تشبه إتجاهات وصفات الملائكة أو الحيوانات أو الشياطين، ونزعاتها. وبالرغم من أن هذه الصفات تصبح جزءاً لا يتجزأ من طبيعة الإنسان الأساسية في نموها إلا أنها مكتسبة وكل ما هو أصيل في هذه الطبيعة هو الفطرة أو ميل الإنسان إلى المعرفة ، ومعرفة الله . لكن هذه الفطرة مرنة تتكيف في نموها الفعلي تبعاً للعلاقات التى تتأصل بينها وبين الشروات، والغضب . وهكذا تعكس هذه العلاقات المتأصلة الأحوال الفعلية، لطبيعة الإنسان الأساسية ، وعلى ضوء هذه النظرة وحدها ، يمكن وصف هذه الطبيعة بأنها تحمل خصائص الملائكة أو الحيوانات أو الشياطين .

وعلىنا دائماً أن نذكر الفرق المهم بين طبيعة الإنسان الأساسية كطاقة وميل، وبينها ككيان ينمو بصفات معينة لنفهم لإصرار الغزالي ، على العلاقة الوثيقة بين طلب المعرفة وبين الرياضة الخلقية في نمو الإنسان .

وما هى إذن طبيعة الروح التى هى الطبيعة الأساسية للإنسان ! إنها « اللطيفة الربانية » ، التى تحل في الجسم وتقيم فيه وتعبّر عنها بعبارات مختلفة حسب حياتها وأعمالها المختلفة في البدن . لكن اللطيفة نفسها ، التى يشير إليها أى من هذه العبارات ، هى فوق مستوى الفهم العادى . فهى من عالم الأمر ، ولذلك تتحدى أى تعريف أو وصف . وعلى الإنسان أن يكتشف طبيعتها بنفسه وبمفرده . ويلجأ إلى الغزالي أحياناً إلى الاستعارات وأخرى إلى التشبيه وثالثة إلى التفسير الرمزية عندما يتحدث عن الروح . ولكن كل هذه المحاولات لا تكون فى أحسن الأحوال حلالاتها ، إلا أدلة يمكن أن تستفز العقل الراغب وتوجهه لاكتشاف حقيقة الروح . وهنا بالإضافة إلى هذه الصعوبة اللغوية ، صعوبات أخرى وهى قدرة القارىء على التفهم ، وهى قدرة تعتمد بدورها على تجارب الإنسان الشخصية ، ومستوى نموه في المعرفة . ومعرفة هذه الحقيقة الربانية « الروح » ، ممكنة على مستوى النبوة من الفهم ، ولذلك تتطلب معرفتها فهماً كاملاً للنفس ونموها كاملاً متكاملًا فيها .

والروح لمن عرفها موجودة قائمة بذاتها ، فلا هى عرض ولا هى مادة من عالم الخلق ، فهى ليست إذن محدودة بمكان وهى ليست مرتبطة بالبدن ولا منفصلة عنه ، وهى ليست في داخل البدن ، كما أنها ليست خارجة عنه ،

ولها علاقة خاصة بالقلب الجسماني للإنسان ، وفي هذا يقول الغزالي « وقد تحيرت عقول أكثر الخلق في إدراك وجه علاقته ، فإن تعلقه به يضاهي تعلق الأعراض بالأجسام ، والأوصاف بالموصوفات ، أو تعلق المستعمل للآلة بالآلة ، أو تعلق المتمكن بالمكان ، (١) .

ويبدو أن الغزالي لم يرغب في المزيد من إيضاح هذه العلاقة ، لأنها قضية تتعلق بالمكاشفة التي لا يستطيع المرء أن يفهمها إلا وحيداً ومن ذاته . ولقد تمكن من أن يضع هذه الناحية من المعرفة ، واعنى بها المعاملة ، لأنه اعتقد بضرورتها للباحث ، في دراسته ، وفي توجيهه ، ليحقق لنفسه المكاشفة المتوخاة في هذه القضايا .

لكن تعريفه للإصطلاحات الأربعة (٢) ، التي يشير كل منها إلى واقع الروح من ناحية ، يوحى بوجود بعض الأدلة على علاقات الروح ونشاطاتها بالجسم الذي تحل فيه . ويؤكد كل من هذه التعابير بالاضافة إلى كونه المرادف للروح أو اللطيفة ، ، نوعاً خاصة من النشاط ومن علاقة اللطيفة ، بالجسد . وهي تشير أيضاً إلى أن هذه العلاقة لا تحدث عند نقطة معينة بل في كل المجالات ، بالرغم من وجود الارتباط الخاص ، بين اللطيفة والقلب . والتعابير الأربعة هي : القلب ، والروح ، والنفس ، والعقل . ولما كان لكل من هذه التعابير تاريخية الطويل من الاستعمال في الأدبين العربي والإسلامي ، فإن من الواجب عرض الملاحظات التالية قبل أن ننتقل إلى تعاريف الغزالي لهذه العبارات .

إن دراسة تاريخية كاملة لكل من هذه العبارات الأساسية ، وما انطوت عليه من أفكار شاعت بين مفكرى الإسلام يعين على تفهم حركة الفكر الإسلامى بالنسبة للمفاهيم التي تدل عليها هذه العبارات . فدراسة كهذه لا تعكس طبيعة العقلية المسلمة فحسب ولكنها تبين تأثير هذه المفاهيم في تكوين هذه العقلية . ودراسة مثل هذه تبين أيضاً بصورة واضحة طبيعة التفاعلات الفكرية بين الفكر

(١) الأحياء — كتاب شرح عجائب القلب من ١٣٥٠

(٢) الأحياء — كتاب شرح عجائب القلب من ١٣٤٨ — ١٣٥٠ .

الإسلامي والحضارات الأخرى ، وتبين منظور العقلية الإسلامية في مواجهتها لمفاهيم وأفكار الحضارات الأخرى وطبيعة اقتباسها واستيعابها لها . ودراسة كهذه يمكن أن تبين الأثر الدائم للأجيال الإسلامية السابقة على الغزالي نفسه ، وتضع إسهاماته الفكرية في صورة أكثر جلاء ووضوحا في تاريخ الفكر الإسلامي .

وكانت عبارة « القلب » تعني في اللغة العربية دائماً موضع أعمق الأفكار وأكثرها صدقا وأوثقها اتصالاً بالنفس ، أى أنها تعني بعبارة أخرى أعمق موضع في طبيعة الإنسان العارفة . ويكثر ترداد تعبير « القلب » ومرادفاته في القرآن الكريم والأحاديث النبوية ليعني مستقر المعرفة ومكانها . ويكشف استعمال هذا التعبير بدلا من « العقل » في الإشارة إلى المعرفة العميقة ميزة أساسية للفكر الإسلامي ولنظراته العامة في المعرفة وفي الحقيقة . وبالرغم من أن الجانب العاطفي للإنسان يتصل بالقلب ، إلا أنه ، أى القلب ، ليس مقر هذه العواطف . فالعواطف والرغبات تصل بين القلب والجسد وتكون « صادقة » عندما يرضى عنها القلب . وتكون « كاذبة » عندما لا يرضى عنها .

وهكذا نرى الغزالي وغيره من رجالات الفكر الإسلامي يعتبرون العواطف الدنيا غريبة عن القلب . وسنرى فيما بعد أن مصادر هذه العواطف خلقت في الطبيعة البشرية لتمكن القلب من أداء حاجات الجسد من ناحية ، ولابتلائه في تأدية « أماته » نحو الروح من ناحية أخرى .

و « القلب » عند الغزالي مقره ، القلب العضوى من الجسم ، وهو يدل على اللطيفة الربانية ما دامت في الجسد . وبهذا المعنى يكون القلب هو حقيقة الإنسان . وهو المدرك العالم العارف من الإنسان ، وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب . فالقلب هو العالم بالله ، وهو المتقرب إلى الله ، وهو العامل لله ، وهو الساعى إلى الله ، وهو المكاشف بما عند الله ، وهو الذى يسعد بالقرب من الله ، فيفلح إذا زكاه ، وهو الذى يخيب ويشقى إذا دنسه وفساه . « وهو المطيع بالحقيقة لله تعالى وإنما الذى ينتشر على الجوارح من العبادات أنواره . وهو العاصى المتمرد على الله تعالى ، وإنما السارى إلى الأعضاء من الفواحش آثاره ، وبإظهاره واستنارته .

تظهر محاسن الظاهر ، ومساوئه ، إذ كل إناء ينضح بما فيه ، (١) .

أما « الروح » فيطلق أيضاً على تلك اللطيفة الربانية ، وهي كالقلب أيضاً ، جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني ، وتنتشر بواسطة العروق إلى سائر أرجاء البدن عن طريق فيضان النور ، ويكون تأثيرها في الجسد كتأثير السراج في زوايا البيت ؛ وضوءها ينتشر الحياة ، في الجسد كله ، دون أن تغادر هي مكانه . والروح في جوهرها هي اللطيفة الربانية ، أي أنها من عالم الملكوت ، ولذلك فهي اسمى أدوات المعرفة ، مسئولة عن تلك الاشراقات من الرؤيا التي قد ينعم بها الانسان عندما يتحرر تماماً من حجب عالم المشاهدة .

وأما « النفس » فتكون مرتبطة من الناحية اللفظية بأصل « التنفس » ولذا فهي عبارة تدل أحياناً على « الروح » — مصدر الحياة ، أو على الحياة نفسها ، أو على الرغبات والشهوات الدنيوية — مظهر الحياة . والاستعمال الأخير هو الغالب على أهل التصوف . وقد اهتم الغزالي بمعنيين من المعاني المتعددة التي يعينها تعبير النفس . فالأول هو : « المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان » . ومع أن هاتين القوتين خلقنا لاداء غرض محمود في نمو الإنسان ، إلا أنهما مسئولتان أيضاً عن الميول الشريرة في شخصيته ، وقد ينجحان في اخمد نور القواد فعلا . وهذا الجانب من الغضب أو الشهوة هو ما يجب ترويضه تحت سيطرة الحكم المطلق لادراك القلب . أما المعنى الثاني للنفس فهو عين معنى اللطيفة الربانية التي ذكرناها . ولكن استعمالها في هذا المعنى يشير في أكثر الأحيان إلى أحوال معينة من الوجود في الشخصية أو إلى مرحلة معينة من مراحل نمو هذه الشخصية . فعبارة « النفس » هنا تشير إلى العلاقات الفعلية التي تكونت بين القلب وشهوات الجسم ، أو إلى الحال الواقعية لللطيفة الربانية في حياتها في الجسم . وميز القرآن الكريم بين ثلاث من هذه الاحوال .

أما الحال الاولى فهي « النفس المطمئنة » التي أشار إليها تعالى بقوله الكريم :
« يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية » (١) . وهذه هي أسمى

(١) الأحياء كتاب شرح عجائب القلب ص ١٣٤٨

(٢) سورة الفجر — ٢٧

حالات النفس لأنها « الإنسان بالحقيقة » ، وهي حقيقة الإنسان وذاته ، ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها . فإذا سكنت تحت الأمر ، وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات ، أصبحت بكاملها متجهة لمعرفة الله وأداء أمانتها . أما في الحال الثانية ، فإذا صارت ، النفس مدافعة للنفس الشهوانية ومعتزلة عليها سميت النفس اللوامة ، لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه . قال الله تعالى : « لا أقسم بالنفس اللوامة » (١) .

أما في الحال الثالثة ، فإذا تركت الاعتراض ، وأذغنت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان سميت « الامارة بالسوء » ، كما جاء في الآية السكرية « إن النفس لأماره بالسوء » (٢) وهكذا تشرح هذه الأحوال الثلاثة المختلفة للنفس النماذج الرئيسية الثلاثة للشخصية الانسانية .

ونصل من هذا إلى اللفظ الرابع والآخر في الحديث عن الطبيعة الإنسانية ، وهو عبارة «العقل» ، وهذه العبارة معان مختلفة ، يتعلق بغرضنا منها معنيان ، حسب تحليل الغزالي . « الأول ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أى اللطيفة الربانية والثانى يراد به العلم بحقائق الأمور ويكون عبارة عن صفة العلم الذى محله القلب » (٣) .

ووراء كل عبارة من هذه العبارات الأربع ، تعلق جسمانى . « فوراء القلب ، القلب الجسمانى ، ووراء الروح القلب الجسمانى ايضا . فبين اللطيفة الربانية وبين جسم القلب علاقة خاصة ، فإنها وإن كانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له ، لكنها تتعلق به بواسطة القلب . ووراء النفس ، النفس الشهوانية ، أى البدن وحاجاته . ووراء العقل ، مكان العلم والعلوم التى فيه . فهذه الألفاظ الأربعة كلها تتوارد على اللطيفة الربانية العالمة المدركة من الإنسان » (٤) ومع أننا حددنا هذه العلاقات .

(١) سورة القيامة : ٢ .

(٢) سورة يوسف ٥٢

(٣) إحياء علوم الدين — كتاب عجائب القلب ص ١٣٥٢

(٤) إحياء علوم الدين — كتاب عجائب القلب ص ١٣٥٢

الأربعة بالجسم ، إلا أن علاقة الروح بالجسم لا تزال غامضة وذلك لأن الروح ليست متصلة بالجسد ولا منفصلة عنه .

ولكن إذا ما تعمقنا في درس هذه العبارات الأربع نجد أن العلاقة على درجات من الغموض والوضوح . فأكثرها غموضاً هي التي تقوم بين « اللطيفة » وبين القلب كأداة للمعرفة ، وبينها وبين « فيضان النور » كصدر للحياة . ويعدّها نجد « القلب » متصلاً بالقلب الجسدي بالإضافة إلى اتصاله بالدماغ والشهوات والغضب . لكن هذه العلاقة الأخيرة ، أقل غموضاً ، وذلك لأننا وصلنا بها إلى عالم الشهادة والخلق . ثم تشير عبارات « النفس » و « العقل » إلى حالات واقعية نحس بها في وجودنا الإنساني ، إذ أن هذه الحالات تعكس ما تحقق فعلاً من بين الامكانيات المختلفة في التركيب الأصلي بين الروح والجسم .

ولما كان لفظ « القلب » أقرب إلى الفهم كاستقر للمعرفة من اللطيفة ، فإنه أكثر استعمالاً في كتابات الغزالي « كالعالم بالله والمتقرب إلى الله ، والعامل لله والساعي إلى الله والمكاشف بما عند الله ولديه » (١) ، ومع أن هذه الأوصاف تشير إلى اللطيفة نفسها ، ومع أن هذه اللطيفة هي التي تتحكم بالفعل في جميع أجزاء الجسم وتستعملها ، إلا أن لها علاقة خاصة بالقلب تشبه استواء الله تعالى على عرشه في السماء مع وجوده وتحكمه في كل مكان في الكون .

وباختصار فإن قدرتنا على المعرفة مصدرها الروح . وللروح علاقة خاصة بالقلب طالما أنها موجودة في الجسم . وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن القدرة على المعرفة عند الإنسان موجودة في القلب . والخبرة والمعرفة التي يكتسبها القلب يمكن أن تسمى بالعقل . وحالة العقل في إنسان معين تتوقف على نوع العلاقة التي تقوم بين القلب وبين الشهوات والغضب . ويمثل هذا العقل وجميع علاقاته الحالة الفعلية للروح في الجسد ، كما يمثل الاتجاه في نموها ، وهذا يعبر عادة بالنفس .

وسنبحث ما يسميه الغزالي « بجنود » القلب ، أى معداته ، زيادة فى إيضاح العلاقات بين الروح والجسم . وقد اختار الغزالي تعبير « الجنود » ، لأن العلاقة بين القلب وبين القوى المختلفة فى الإنسان هى علاقة تقوم فى الغالب أو بصورة طبيعية على أساس الأمر والسيطرة . وهو يستخدمه أيضاً ليدل به على وجه التشبه بين سيادة الإنسان على جسمه وبين سيادة الله على الكون ، وبين القرآن الكريم أن الله تعالى يدبر كونه عن طريق جنوده الذين لا يعرفهم سواء بقوله تعالى « وما يعلم جنود ربك إلا هو ، » (١) .

أما بالنسبة للإنسان وإن كانت جنوده تنضع لارادته إلا أنها فى تنازع مع بعضها البعض ، ويحقق هذا التنازع بعض أغراض الإنسان كما يحقق حكمة الله فى خلقه ، فى الحالة الأولى يختبر الإنسان هذا التنازع ويختبر نمو إرادته وقدرته على تحقيق الانسجام بين قواه لخدمة غاياته ، فتزداد بهذا معرفته بنفسه وطبيعته حكمه لها ، أما فى الحالة الثانية ؛ فإن هذا التنازع هو مما يبثلى الله به عبده .

وبالرغم من أن التشبيه بين الله والإنسان ، قد يؤدى إلى عدة نظريات فى منتهى الخطورة والأهمية ، ولا سيما بالنسبة إلى طبيعة العلاقة بين الله وكونه ، إلا أن الغزالي لا يعضى فيه بعيداً ، وذلك لسبب واحد ، وهو استحالة عكس التشبيه . فلا يمكن أن يكون الإنسان قياساً لله ، وإن كانت للإنسان بعض الصفات والأفعال التى تدل من بعيد على صفات الله وأفعاله . ومع أن هذه الصفات والأفعال ليست إلا أدلة ، إلا أن وجودها فى الإنسان يدل على رحمة الله وجهه فى أن ييسر للإنسان رحلته فى طلبه لله تعالى .

ويوضح البحث فى « جنود » القلب مدى ملاءمة ما فى الإنسان للسعى وراء غاياته ، ومدى ما فيه من تناقضات أصلية ، ومدى أهمية الاتجاهات والعادات التى يكتسبها وهو فى سعيه وراء الحقيقة والكمال النفسى .

ويميز الغزالي بين نوعين من الجنود : جنود ظاهرة نراها بالابصار ، وجنود

باطنة لا يراها إلا القلب . أما النوع الاول فيشمل اليد والرجل ، والعين والاذن .
واللسان وسائر أعضاء الجسم ما ظهر منها وما بطن . وجميع هذه الجنود خادمة للقلب .
مسخرة له . « وقد خلقت مجبولة على طاعته ، ولا تستطيع له خلافا ولا عليه .
ثمردا » (١) . ووظيفة هذه الجنود هي حماية الجسم والعناية به . وسلامة الجسم
هي الوسيلة لحياة سليمة للروح في هذا العالم . وتضمن سلامة الجسم عن طريق
تزويده بكل ما يحتاج إليه ، وابعاد كل ما يؤذيه أو يدمره عنه . لتحقيق هذه
الغاية يحتاج القلب ، وهو يعيش في الجسم ، إلى معرفة الشهوات الجسمية وإلى
أن يكون قادراً على الغضب ، فالشهوة ضرورية لتزويد القلب بما يحتاج إليه
الجسم ، والغضب ضرورى كجهاز دفاعى فى القلب لحماية الجسم أولاً ، ولتكوين
الإرادة التى تؤمن للجسم ما يحتاج إليه ثانياً .

وهكذا تخدم الشهوات والغضب غايات ضرورية . فكل منها ضرورى لبقاء
الجسم السليم . ولكل منها حسنته ما دامت هذه هي وظائفها ، إذ أن الجسم الضعيف
يشغل القلب عن رحلته نحو الخبرة والمعرفة .

ولكن الشهوات والغضب هي القوى التى تننازع مع قوة الإنسان الأخرى ،
وتشور عليها ، ففي هذه الحالة يخدمان هدفاً آخر وهو ابتلاء الإنسان فى تأدية
الأمارة الموكولة إليه . ولإذن ما لم يتعهدا الإنسان ويروضها متدرجاً لخدمة
الهدف السابق وحده ، فإن نمو الإنسان فى مجال الخبرة والمعرفة لا يكون فى
اتجاهه الصحيح ، إذ أن انحراف الشهوات والغضب هو السبب فى توليد كافة
الاتجاهات والعادات المكتسبة ، والأهداف التى تشغل الإنسان وتصدجه عن معرفة
الحقيقة . فالشهوة والغضب تولد مع الإنسان ، ولكن جميع الرغبات
والعواطف الدنيا والعادات والاتجاهات مرتبطة بهذه العواطف والرغبات تنبع
منهما ، وقد خصص الغزالي كتباً بكاملها لدراسة ما قد يتولد من الشهوات والغضب

والتي تجب معرفتها لمن سعى لمعرفة الله تعالى (١) .

ويتوقف حسن العلاقة التي تتحقق فعلا بين القلب من ناحية وبين الشهوات والغضب وما يتولد منهما من ناحية أخرى ، وقبها على درجة تحرر القلب من انشغاله فيما هو غير ضروري لسلامة الجسم ، ويطلق على جميع العلاقات التي يخضع القلب فيها للشهوات اسم « الهوى » ، وهي عبارة وردت كثيرا في القرآن الكريم . وسنعود بعد قليل إلى بحث هذا المفهوم .

ويمثل ما يلزم من الشهوات والغضب لسلامة الجسم التواحي الدنيوية للقلب أثناء وجوده في هذه الدنيا . فالقلب في حاجة إليها لتساعده على تغذية الجسم ومعرفة علاقاته معه . أما الجسم نفسه فقد خلق لتكون أعضاؤه أدوات مطبوعة تخدم الشهوات والغضب معا .

يضاف إلى هذا ، أن القلب في حاجة لمعرفة ما تريده الشهوات والغضب من الخارج . فيكون لذلك في حاجة إلى البصر والسمع وغيرهما من الحواس التي تربطه بالأشياء في العالم الخارجي ؛ والجسم مزود بهذه الأدوات الحسية لهذا وغيره من الأغراض .

وللقلب مع الجسم ثلاثة أنواع من الروابط ، أولها الباعث والمستحث للجسم « أما إلى جلب النافع الموافق كالهوة ، وأما إلى دفع الضار المتنافي كالغضب » (٢) . وقد يعبر عن هذا الصنف « بالإرادة » . أما الثاني فهو المحرك للأعضاء إلى تحصيل هذه المقاصد ، ويعبر عنه « بالقدرة » . وهي جنود « بثوثة في سائر الأعضاء ،

(١) يخص الغزالي كتابين من كتب الأحياء للشهوة والغضب . وأول هذين الكتابين هو كتاب آفات الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرح ، وكتاب آفات الغضب ، والمقد والمسد وهو يناقش هذين الموضوعين في مناسبات أخرى مختلفة ، ولا سيما بالنسبة إلى ما يساعد الإنسان على تطوير استعداده لتكشف الحقيقة . وامل كتاب رياضة النفس ، وكتاب الصبر والشكر ، وكتاب المحبة والشوق والانس والرضا ، هي أكثر كتب الأحياء اتصالا بالموضوع

المؤلف

(٢) الأحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٥٤

لأسماء العضلات منها والأتار. والثالث هو المدرك المتعرف للأشياء كالحواسيس وهي قوة البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، وهي مبشوة في أعضاء معينة ، وقد يعبر عن هذا « بالإدراك الحسى » (١).

وتكون الحواس الخمس مرتبطة ارتباطاً مباشراً ، بالحواس الباطنية الخمس ، وتكون متمركزة في تجاويف الدماغ المختلفة . فهناك مثلاً قدرة الدماغ على التخيل ، وهي التي يحافظ بها الدماغ على صور الأشياء بعد الانقطاع عنها ، ويطلق على هذه القدرة اسم « الذاكرة » . ويتميز الإنسان أيضاً بالقدرة على التفكير فيما حفظه في الذاكرة ، مستنبطاً ترابطات إدراكية جديدة . ففي وسع الإنسان أن « يتفكر فيما حفظ ، فيركب بعض ذلك إلى البعض ، ثم يتذكر ما قد نسيه ، ويعود إليه ، ثم يجمع جملة معاني المحسوسات في خياله ، بالحس المشترك بين المحسوسات ، ففي الباطن حس مشترك ، وتخيل وتفكر ، وتذكر وحفظ » (٢) . ولكن الدماغ في مجموعه لا يمكن أن يعتبر مركز المعرفة ومقرها إذ أنه واحد من مداخل المعرفة فقط يربط القلب بعالم الخلق .

وسلامة الجسم هي من أهم أغراض الروابط بين القلب والجسم التي بحثناها أعلاه . ولهذا السبب توجد هذه الروابط في الحيوانات أيضاً . فإذ خلقت لها أيضاً جنود الشهوات والغضب والحواس الخارجية والباطنية . ولا فرق بين الإنسان والحيوان من هذه الناحية إلا أن « جنود » هذه الروابط ، وخاصة الحواس الباطنية هي في الإنسان من نوع أسمى إذ أنها تخدم أهدافاً أسمى من مجرد البقاء ، ومع ذلك فالحواس الباطنية لا تعتبر من الخصائص التي تميز الإنسان « فالإنسان من حيث يفسل ويتغذى نبات ، ومن حيث يحس ويتحرك بالاختيار حيوان ، ومن حيث صورته وقامته ، صورة منقوشة على الحائط » (٣) .

فجوهر الإنسان الذي يتميز به هو قدرته على المعرفة ، وفي هذا يقول

(١) الأحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٥٤

(٢) الأحياء — « » « » ص ١٣٥٥

(٣) الأحياء — « » « » ص ١٣٦٠

الغزالي : « ولما خاصية الانسان التي خلق من أجلها فهي معرفة حقائق الأشياء » (١) .
ولكن لا يمكن للإنسان أن يحقق كمال جوهره إلا بنمو متكامل لجميع جوانب شخصيته . فلا يستطيع الوصول إلى الكمال بتنمية ما يتميز به فقط ، حتى ولو رغب في ذلك . ومع أن معرفته لطبيعة جوهره ستكون أكثر أهمية في تحقيق غايته النهائية ، إلا أن هذه المعرفة تفترض مسبقا معرفة كل جانب من جوانب طبيعته . وتكون معرفته لسكل هذه الجوانب مفاتيح لمعرفة للعالم ، وبالتالي لله . ومع ضرورة معرفة هذه الجوانب ، يجب أن يوجه الانسان كليته إلى غايته النهائية وتلخص الفقرة التالية رأى الغزالي في هذه الناحية :

« فهذه نبذة من عجائب بدنك التي لا يمكن استقصاؤها ، فهو أقرب مجال لفكرك ، وأجلى شاهد على عظمة خالقك ، وأنت غافل عن ذلك ، مشغول ببطنك وفرجك ، لا تعرف من نفسك إلا أن تجوع فتأكل ، وتشبع وفتنام ، وتشتهي فتجتمع ، وتغضب فتقاتل ، والبهايم كلها تشاركك في معرفة ذلك . ولما خاصية الانسان التي حجب البهايم عنها ، معرفة الله بالنظر في ملكوت السماوات والأرض ، وعجائب الآفاق والأنفس ، إذ بها يدخل العبد في زمرة الملائكة المقربين ، ويحشر في زمرة النبيين والصديقين ، مقربا من حضرة رب العالمين ، وليست هذه المنزلة للبهايم ، ولا لانسان رضى من الدنيا بشهوات البهايم ، فإنه شر من البهايم ، بكثير ، إذ لا قدرة للبهيمة على ذلك ، وأما هو ، فقد خلق الله له القدرة ثم عطلها ، وكفر بنعمة الله فيها ، فاولئك كالأنعام بل هم أضل سبيلا .

« وإذا عرفت طريق الفكر في نفسك فتفكر في الأرض التي هي مقرك ، ثم في أنهارها ، وبحارها ، وجبالها ، ومعادنها ، ثم ارتفع منها إلى ملكوت السموات » (٢) .

(١) الأحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٦٠

(٢) الأحياء كتاب التفكير ص ٢٨٣٠

وفي ضعف الإنسان حكمة ربانية . فيتطلب منه هذا الضعف أن يستعمل عقله للتعويض عنه ، فيشغل بذلك طاقته التي لاحدود لها . ويجعله من الناحية الأخرى يحس بضرورة اعتماده على عدد من الأمور خارج نفسه ، فيضطره ذلك إلى التفكير وهو متواضع ليس بمستكبر ، لعله ينقاد بذلك إلى الإسلام لخالفه . وفي هذا المجال ، مجال التفكير ، لاحدود للبحث العقلي في الإسلام . ولكنه ليس من نوع البحث التائه ، بل هو من النوع الذي يريد معرفة كل صغيرة وكبيرة لمعرفة الخالق سبحانه . وقد تكون نتائج النوع الثاني من البحث ، هي عين نتائج النوع الأول . ولكن مع إضافة شيء واحد في منتهى الأهمية ، وهو استهدافه لمعرفة الله . وهناك جوانب أخرى للحكمة في ضعف الإنسان ، ولكننا سنعود إلى بحثها فيما بعد .

فقدرة الإنسان على معرفة الله هي التي تميزه عن جنس الحيوانات . وفي هذا يقول الغزالي : « ولا تحسب أن معرفة الله شيء خاص بالأنبياء والأولياء . لأن جوهر ابن آدم في أصل الخلقة موضوع لهذا ، كالخديد لأن يعمل منه مرآة ينظر فيها صورة العالم ، إلا الذي صدأ ، فيحتاج إلى اجلاء ، أو جدد ، فيحتاج إلى صقل أو سبك ، لأنه قد تلف ، وكذلك كل قلب ، إذا غلبت عليه الشهوات والمعاصي ، لم يبلغ هذه الدرجة . وإن تغلب عليها ، بلغ تلك الدرجة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على فطرة الإسلام » (١)

وإذن فعظمة الإنسان : « التي فاق بها جملة أصناف الخلق ، هي باستعداده . لمعرفة الله سبحانه . التي هي في الدنيا ، جماله وكباله وفخره ، وفي الآخرة عده وذخره » (٢) ولعل هذه الطاقة هي التي تجعل منه خليفة الله في أرضه بقوله تعالى : « إني جاعل في الأرض خليفة » (٣) وهذه الطاقة ليست إلا ميلا في طبيعة الروح الإنسانية . ويسمى الغزالي هذا الميل بالباعث الديني تمييزاً له عن باعث الهوى ، وذلك بقوله « وهو باعث الدين الذي في مقابله باعث الهوى » (٤)

(١) كيمياء السعادة ص ١٦

(٢) الأحياء ص ١٣٤٨ .

(٣) سورة البقرة — الآية ٢

(٤) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ١٨١

وتلقى اللطيفة الربانية التي تمثل الطبيعة الداخلية للقلب في نضالها من أجل سيطرة باعث الدين على باعث الهوى ، العون من قدرة الإنسان على المعرفة ، ومن وجود إرادة خاصة بها للعمل على أساس هذه المعرفة . وتكون هاتان الخاصتان من جند الإنسان التي يستخدمها ضد جند الهوى . وتعنى القدرة المميزة للإنسان على المعرفة ، الطاقة على تفهم الأمور الدنيوية والأخروية ، والحقائق العقلية ، طين هذه أمور وراء المحسوسات ، ولا تشارك فيها الحيوانات ، (١)

أما هذه الإرادة الخاصة ، فهي الإرادة الفعالة بعد أن يقرر الإنسان عمل شيء معين . فإن الإنسان إذا أدرك بالعقل عاقبة الأمر وطريق الصلاح فيه ، انبعث من ذاته شوق إلى جهة المصلحة ، وللى تعاطى أسبابها والإرادة لها ، (٢) . وهذه الإرادة تختلف في نوعها عن الإرادة المرتبطة بإرضاء الشهوات أو العواطف الدنيا ، إذ أن هذه الإرادة قد تستخدم ضد تلك الإرادة الدنيا التي تفتقر إلى بعد النظر ، والتي لا تأبه بالنتائج في سعيها للإرضاء الفوري للغرائز . وتكون الإرادة الأولى وقفا على القلب ، بينما تكون الثانية وقفا على الشهوات والغضب . ويرجع الفرق في طبيعتهما إلى الفرق في الطبيعة الأساسية للسيد الذي تخدمه كل منهما .

ولكن هذين الجندين من جنود القلب ، أى المعرفة والإرادة يميزان الإنسان لا عن الحيوانات لحسب ، بل وعن الأطفال أيضاً . فالإنسان في دور الطفولة لا يزال ناقصاً ، والخصائص الفعالة في هذه المرحلة هي شهواته الجسدية وغضبه ، وهما أمران لابد منهما لتنمية جسم سليم قوى . فعليه أن ينمو قبل أن يدرك ما يميزه من قدره على المعرفة ومن إرادة خاصة بها ويصبح بصورة متدرجة ، واعياً الدورهما وأهميتهما في حريته ضد الشهوات والهوى .

ويحقق الإنسان هذا الوعي على مرحلتين : ثم الصبي في حصول هذه العلوم فيه له درجتان . إحداهما أن يشتمل قلبه على سائر العلوم الضرورية الأولية ...

(١) الأحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٥٧ .

(٢) الأحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٥٨ .

فتكون العلوم النظرية منها غير حاصلة ، إلا أنها صارت ممكنة قريبة الإمكان والحصول . . . والثانية أن تتحصل له العلوم المكتسبة بالتجارب والفكر . فتكون كالخزونة ، فإذا شاء رجع إليها ... وهذه هي غاية درجة الإنسانية ، ولكن في هذه الدرجة مراتب لا تحصى ، تتفاوت الخلق فيها بكثرة المعلومات وقتها وبشرف المعلومات وخسئها ، وبطريق تحصيلها ، إذ تحصل لبعض القلوب بالهام إلهي على سبيل المبادأة والمكاشفة ، ول بعضهم بتعلم واكتساب . وقد يكون سريع الحصول ، وقد يكون بطي الحصول وفي هذا المقام ، تقاين منازل العلماء والحكماء ، والأنبياء والأولياء ، فدرجات الترقى فيه غير محصورة ، إذ معلومات الله سبحانه لا نهاية لها ، (١) ويكون الانسان في المرحلة الأولى وكأنه قد عرف عناصر الكتابة ، ولكنه مازال عاجزاً عن جمع الكلمات إلى بعضها لتؤلف عبارة ذات معنى . وعندما يصل إلى سن البلوغ ، ويكون نمو الجسم قد اكتمل ، وأن ظلت جنود الباعث الديني ، ورياضة النفس مازالت ضعيفة لديه ، فإن الله تعالى بفضله وسعة جوده ، أكرم بني آدم ، ورفع درجاتهم عن درجة البهائم ، فوكل به عند كمال شخصه بمقاربة البلوغ . ملكان : أحدهما يهديه ، والآخر يقويه ، (٢) ويكون الشاب متقبلاً لعون هذين الملكين وتوجيههما إذ أن قلبه يكون قد اختص بصفيتين : إحداهما معرفة الله تعالى ، ومعرفة رسوله والآخرى معرفة المصالح المتعلقة بالعواقب .

وتكون المرحلة الثانية مكتسبة عن طريق التجارب المستمرة والتعلم . وعندما تبدأ الطاقات الإنسانية في النضوج ، يخترن الإنسان معرفته وتجاريه ، لاجئاً للإفادة منهما عندما يريد . وعليه في هذه المرحلة ، أن يتعهد بعض العادات التي تمكن معرفته وإرادته ، من مقاومه الشهوات والهوى ، وأن يسخرهما لخدمة القلب . والمعروف أن السيطرة المطلقة للمعرفة والإرادة على الشهوات والهوى ، يجب أن تتم عندما يبلغ الانسان الأربعين من عمره ويكون النصر النهائي لباعث الدين وثباته . حال ثمرها المعرفة بعداوة الشهوات ومضادتها لأسباب السعادات الدنيا والآخرة ، (٣) ولكن هناك أنواع متعددة من الدرجات في هذه المرحلة من رياضة

(١) كتاب الأحياء — عجائب القلب ص ١٣٥٨

(٢) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢١٨٠ .

(٣) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢١٨١

النفس ، يختلف فيها الناس في مراتبهم ، ويتفاوت الخلق فيها بكثرة المعلومات وقلتها ، وبشرف المعلومات وخستها وبطريق تحصيلها^(١) .

وتكون قدرة الباعث الديني على مقاومة غوايات الهوى ، متأصلة في نور الهداية القائم في القلب لكن هذا النور لا يكون من القوة على حد كبير ، إلا إذا تعزز بالقدرة المروضة على الصبر على الألم المقترن بإهمال الشهوات أو العواطف غير الضرورية . والصبر كغيره في تربية عادات ضبط النفس ، هو من الصفات التي يفرضها الإنسان على نفسه ، وتكون شاقة في بدايتها ولكن في الإمكان التغلب على هذه المشقة بصورة متدرجة بتنمية إحساس « الشكر » ، لنعم الله في النفس .

وينطوي الشكر كغيره من أبواب الإيمان على ثلاثة جوانب خاصة به ، أولها العلم ، وثانيها حال معينة في الشخصية ، وثالثها العمل^(٢) ، ويعني هذا العلم هنا معرفة كافة النعم التي أنعم الله بها على الإنسان . ويبدأ هذا العلم بالتعرف على كل ما يحيط بالإنسان ، وما يعتمد عليه في وجوده ، ثم ينتقل من ذلك إلى التعرف على كل ما هو موجود . ويعقب هذا العلم إحساس من العجز الإنساني والتواضع مقترن بإحساس من الانشراح ، إذ يدرك الإنسان أن وجوده ، بل كل شيء فيه ، غير ممكن لولا هذه النعم الإلهية . ويخلق هذا العلم وما يرافقه من مشاعر ، حالا من الرضى والشكر وحالا من الحب لكل ما يحبه الله . وتكون الأعمال الصادرة عن هذه الحال ، ثمرة اختيار ما يحبه الله من الأعمال والرغبة في مضاعفتها ، وتجنب كل ما لا يرضيه سبحانه وتعالى .

ويعنى هذا أن العلم بما يحبه الله ، هو أساس تقوية الباعث الديني ، إذ أن هذا العلم ، ينمى عند الإنسان ، عادة تحمل الآلام الناجمة عن تجاهل الإغراق في الشهوات والاهواء ، وينمى معها حالا من « الشكر » لله تعالى . ويتم اكتساب العلم بما يحبه الله بطريقتين أولاهما العلم بالقرآن الكريم والسنة الشريفة ، وثانيتهما ببصيرة القلب أى ببصيرة التفكير .

(١) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٢٥٨

(٢) لكل باب من أبواب الإيمان كتاب خاص به في الاحياء ، ولكل باب ثلاثة جوانب من علم وحال وعمل خاصة به — المؤلف .

والتفكر غايته تفهم حكمة الله في كل ما هو موجود . قال تعالى .. « ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه »^(١) ... ، وفي هذا يقول الغزالي .. « وما خلق الله شيئاً في العالم إلا وفيه حكمة ، وتحت الحكمة مقصود ، وذلك المقصود هو المحبوب »^(٢) . وتكون حكمة الله جليلة أحياناً لحكمته في بعض الأغراض التي تؤديها الشمس ، ، وقد تكون خفية أحياناً أخرى . لكن العلم بالحكمتين الجليلة والحفية ، أمر ضروري للبحث عن العلم بالله . وقد أشار سبحانه وتعالى إلى الفرق بين أولئك الذين يفكرون في حكم الله وبين أولئك الذين لا يفكرون ، في الآية الكريمة ... « أفن يمشى مكبا على وجهه كمن يمشى سوياً على صراط مستقيم »^(٣) .

ويكون للإيمان من حيث « يطلق على التصديقات والأعمال جميعاً ركنان ، أحدهما اليقين والآخر الصبر »^(٤) أما إذا نظرنا إلى الإيمان من جانب الحال الذي يحققه الإنسان في نفسه ، أو الحال الذي يحققه في شخصيته نتيجة عمله وتعوده على دعم باعث الدين ، فإن ركنيه هما « اليقين والشكر » .

والشكر أنبل من الصبر ، إذ ليس فيه الألم المقترن بالصبر ، وهو اتجاه إيجابي في البحث عن الحقيقة . ويحمي الصبر الإنسان من الإستسلام للشهوات والغضب . أما الشكر ، فيقود الإنسان إلى الله « مصحوباً بالتواضع والانشراح . ولما كان الشكر يزداد قوة كلما ازداد العلم عمقا ، فإن عمق الشكر لاقرار له ولانهاية تماماً كعمق العلم الذي لاقرار له ،

ويمثل الغزالي القلب كقمر المعرفة ، بالقبّة ذات النوافذ المتعددة ، أو بالهدف للسهم من كل ناحية ، أو بالمرآة تعكس ما يقابلها ، أو الحوض الذي تصب فيه المياه من جهات مختلفة . ويستعيد القلب ما يأتيه من الخارج إما بمؤثر خارجي

(١) سورة آل عمران — ١٩١

(٢) الإحياء - الصبر والشكر ٢٢٢٦

(٣) سورة الملوك — ٢٥

(٤) الإحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢١٨٥ — ٢١٨٦

ولما بخاطر أو بانفعالات داخلية مصدرها الخيال أو الشهوات أو الغضب أو مركبة من الصفات المركبة الناتجة عن اختلاط هذه الجوانب كلها . والفكر المرتبط بهذه المؤثرات هو الذى يدفع الإرادة إلى القيام بعمل معين . فأى عمل معين يبدأ بأحد هذه المؤثرات التى تثير تفكيراً معيناً يقبل أو يرفض ما تطلبه من عمل بإرادة معينة . ولهذا فإن معرفة الطريقة التى تحدث فيها الخواطر وما يقترن بها من فكر وإرادة توضح إلى حد ما العلاقة بين القلب والجسم .

وتقسم هذه الخواطر الفكرية إلى ما يدعو إلى العمل الحسن وإلى ما يدعو إلى العمل القبيح : ويطلق على النوع الأول اسم « الإلهام » وعلى الثانى « الوسواس » . وسبق لنا أن بينا أن الإلهام مصدر مهم من مصادر معرفة الحقيقة ، إذ أنه « تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الانسانية على قدر صفاتها وقبولها ، وقوة استعدادها » (١) وسبق لنا أن بينا أيضاً الفرق بين الإلهام والوحى ، على اعتبار أن الأول تعريض للنفس الانسانية لأسرار النفس الكلية ، وأن الثانى ، أى الوحى ، تعبير لفظى عن طريق رسول من الملائكة . وقلنا كذلك أن درجة « التعرض » فى الإلهام تتسمد على درجة الاستعداد فى النفس الإنسانية ، وهذا يتوقف بدوره على درجة الانسجام التى تحققت بين القلب وبين الشهوات والغضب . فالإلهام فى معناه العام الشامل أفكار حسنة تدعو إلى الخير ، بينما يكون نقيضه الوسواس أفكاراً تدعو إلى الشر .

وكل نوع من هذين النوعين من الخواطر « حادثة فى حد ذاته ، ثم إن كل حادث لا بد له من محدث » (٢) ، وعلى هذا فالاختلاف فى الأعمال يدل على الاختلاف فى أسباب الخواطر الداعية لها . « فهما استتارت حيطان البيت بنور النار ، واظلم سقفه واسود بالدخان ، فإن سبب السواد غير سبب الاستتارة ، وكذلك لانوار القلب وظلمته سببان مختلفان ، فسبب الخاطر الداعى إلى الخير يسمى ملكاً ، وسبب الخاطر الداعى إلى الشر يسمى شيطانا » (٣)

(١) الرسالة الآتية — من مجموعة الجواهر النوالى — ص ٣٥

(٢) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٩١

(٣) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٩١

ويظهر من هذا أن الغزالي يربط الخواطر إما بالملائكة أو بالشياطين ، تبعاً لما يدعو إليه خاطر بالذات . ويمكن تفسير أقواله على أن الملائكة والشياطين هي من الخواطر المعالة التي تعمل في القلب . فيعبر عن الخواطر المختلفة بأسماء مختلفة إذ أن المعاني المختلفة تستقر إلى أسامي مختلفة ، (١) ولكن لم يكن واضحاً من كلامه إذا كانت الملائكة والشياطين كائنات لها وجودها الخاص بها خارج القلب ، وتؤثر تأثيراً واعياً على عمليات تفكيره ، أو أنها مجرد أسماء للتمييز بين نوعين من أنواع التفكير في القلب ذاته . ولا ريب في أن الفقرة التالية تبين ازدرائه للذين يبحثون عن حقيقة الملائكة وللشياطين ، وهل هي أجسام أم لا :

« فبعد هذا ، نظر من ينظر في ذات الشيطان أنه جسم لطيف ، أو ليس بجسم ، وإن كان جسماً فكيف يدخل بدن الإنسان ما هو جسم ، فهذا الآن غير محتاج إليه في علم المعاملة . بل مثال الباحث عن هذا مثال من دخلت في ثيابه حية وهو محتاج إلى إزالتها ودفع ضرورها ، فاشتغل بالبحث عن لونها وشكلها وطولها وعرضها ، وذلك عين الجهل . فصادمة الخواطر الباعثة على الشر قد علمت ، ودل ذلك على أنه عن سبب لا محالة . وعلم أن الداعي إلى الشر المحذور في المستقبل عدو » (٢)

ولنا فإلهم بالنسبة إلى الإنسان هو أن يميز بين ما يلهمه إلى عمل الخير ، وبين ما يدفعه إلى عمل الشر ، فأما معرفة ذات الشيطان وصفاته وحقيقته ، نعوذ بالله منه . وحقيقة الملائكة ، فذلك ميدان العارفين المتغلغلين في علوم المكاشفة . ومع ذلك يشير الغزالي في تعريفه للملائكة والشياطين إلى أنها خلق خلقه الله . ولكنه قبل سطرين من هذا التعريف نراه يعرفها بأنها مجرد خواطر . فهل يعني هذا أن الغزالي يعتبر « الخواطر » خلقاً خلقه الله ، وتكون الملائكة والشياطين في هذه الحالة مجرد أسماء لنوع من أنواع الخواطر ؟ وبالرغم من غموض الغزالي في هذا الصدد ، إلا أن التعبير الذي استعمله يكاد يدل على هذا المعنى .

(١) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٩١

(٢) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٩٥

وهنا لابد من إيراد بعض التعاريف الضرورية . « فاللطف الذى يتهبأ به القلب . لقبول إلهام الخير يسمى « توفيقاً » ، والذى به يتهبأ لقبول وسواس الشياطين يسمى « أغواء » وخذلانا » (١) ويشير « الملك » إلى « عبارة عن خلق خلقه الله تعالى ، شأنه إفاضه الخير ، وإفادة العلم وكشف الحق ، والوعد بالخير والأمر بالمعروف ، وقد خلقه وسخره لذلك . ود الشيطان » عبارة عن خلق شأنه ضد ذلك ، وهو الوعد بالشر والأمر بالفحشاء ، والتخويف عند إلهام بالخير بالفقر (٢) فالوجودات كلها متقابلة مزدوجة إلا الله تعالى ، فإنه فرد لا مقابل له ، بل هو الواحد الحق . ولإى معنى الازدواج أشار تعالى بقوله الكريم ... « ومن كل شىء . خلقنا زوجين » (٣) .

والقلب الإنسانى « باصل الفطرة ، صالح لقبول آثار الملك ، ولقبول آثار الشيطان صلاحاً متساوياً » (٤) ومع نمو الإنسان ، ينمو معه الميل إلى المزيد من تقبل آثار أحد هذين الباعثين ، أى الملاك والشيطان . ويعتمد توجيه هذا الميل ، على التوجيه العام للصراع بين الاهواء المتمثلة فى الشهوات والغضب وبين الباعث الدينى . « فالهوى هو مرعى الشيطان ومرتعته » . والاستسلام للهوى يكيف العقل المكتسب فى القلب ، وفق اغراءات الشيطان وغواياته . أما إذا جاهد المرء الشهوات ولم يسلطها على نفسه ، فإن عقله يتكيف بأفكار الملائكة . والتحرر المطلق من غوايات الشيطان شىء مستحيل بالنسبة إلى الإنسان ، إذ طالما لا يخلو قلب عن شهوة وغضب وحرص وطمع وطول أمل ، وغير غير ذلك . من الصفات الإنسانية المنبثقة عن الهوى ، فإن الإنسان سيعمل دائماً التعرض . لاحتلال الشيطان .

(١) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٩١

(٢) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٩١

(٣) سورة الذاريات — ٤٩

(٤) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٩٢

ويقول الغزالي ، والتطارد بين جندي الملائكة والشياطين في معركة القلب دائماً ، إلى أن يفتح القلب لأحدهما فيستوطن ويستمكن ويكون اجتياز الثاني اختلاصاً ، (١) .

وليس من الممكن تصنيف كافة الخواطر تصنيفاً جلياً واضحاً بين الخواطر الملائكية والخواطر الشيطانية . فنحن على يقين من أن بعض الخواطر تدعو دائماً إلى الخير بينما هناك خواطر أخرى تدعو دائماً إلى الشر . ولكن هناك نوعاً ثالثاً لا تتضح آثاره ، ولذا يصعب الحكم على نتائجه . وهذا النوع الثالث يؤلف أصعب المشاكل بالنسبة إلى علم المعاملة . فليس ثمة من معايير محددة يمكن إدراجها للتمييز بين الخواطر الواردة في هذا النوع . ويكون من واجب الإنسان على هذا الصعيد أن يكون دائماً العناية بغوايات النفس وأحاييل الوسواس . فقد تظهر هذه الأحاييل متكررة في مظهر الخواطر الخيرة والأفعال الطيبة إذ أن من مكاييد الشيطان أن يعرض الشر في معرض الخير ، والتمييز في ذلك غامض (٢) . وكثّل على ذلك قد يوجه الشيطان حديثة إلى عالم عن طريق الوعط قائلاً له .

« أما تنظر إلى الخلق وهم موتى من الجهل ، هلكى من الغفلة ، قد أشرفوا على النار ، أما لك رحمة على عباد الله تتقدمهم من المعاطب ، بنصحك ووعظك ، وقد أنعم الله عليك بقلب بصير ، ولسان ذلق ، ولهجة مقبولة ، فكيف تكفر بنعمة الله تعالى وتعرض لسخطه ، وتسكت عن إشاعة العلم ، ودعوة الخلق إلى الصراط المستقيم ؟ ولا يزال الشيطان يقرر ذلك في نفس العالم ويستجره باطيف الحيل ، إلى أن يشتغل بوعظ الناس ، ثم يدعوه بعد ذلك إلى أن يتزين لهم ، ويتصنع بتحسين اللفظ ، وإظهار الخير ، ويقول له إن لم تفعل ذلك ، سقط وقع كلامك من قلوبهم ، ولم يهتدوا إلى الحق . ولا يزال يقرر ذلك عنده ، وهو في اثائه ، يؤكد فيه شوائب الرياء وقبول الخلق ، ولذة الجاه ، والتعزز بكثرة الاتباع والعلم ، والنظر إلى الخلق بعين

(١) الاحياء — كتاب عجائب القلب — ١٣٩٣

(٢) الاحياء — كتاب عجائب القلب — ص ١٣٩٦

الاحتقار ، فيستدرج المسكين بالنصح إلى الهلاك ، فيتكلم وهو يظن أن قصده الخير ، وإنما قصده الجاه والقبول ، فهلك بسببه وهو يظن أنه عند الله بمكان (١) .

وقد أوردت هذا النص لتوضيح ما عناه الغزالي بالغواية وأحاييل الشيطان . الماكرة . وهو يدل على ما يجب أن يقوم به الإنسان من تمحيص عميق وتحقيق . صادق في الدوافع التي تقوم وراء الأفعال ، وأنه بدون هذا التمحيص ، فإن ما قد يبدو كعمل صالح تكون في الحقيقة دوافعه غير صالحة ، فتولد منه اتعاهات . غير قيحة .

ومن هنا يجعل الغزالي هذا التحقيق فرض عين ، أى واجباً على كل مسلم ، إذا تركه كان آثماً . يضاف إلى هذا أن حذر الإنسان ونظره الصادق في الدوافع العميقة لسلوكه يجب أن تكون مثمرة لا تنتهي إلا بالموت ، وذلك لأن الشهوات والمطامع التي تولد عن الغضب هي جزء من لحمه ودمه ، ولأن الوسواس التي تقويه عليها هي عادة أقوى عند معظم الناس من أثر الإلهام فيهم . ومن هنا كان حقاً ، على العبد أن يقف عند كل هم يخطر له ليعلم أنه من لمسة الملك أو لمسة الشيطان ، وأن يعين النظر فيه بعين البصيرة لا بهوى من الطبع ، ولا يطلع عليه إلا بنور التقوى والبصيرة وغزارة العلم (٢) ، كما قال تعالى (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) (٣) .

واهتمام الغزالي بالمؤمن الفاضل ، ليس اهتماماً مقصوراً على تربية فضائل معينة فيه . إذ مجموعه الفضائل التي تميز المؤمن الصادق ، الغرض منها إيجاد حال في الشخصية بها يتحرر القلب ، فيستعد لمعرفة الحقيقة وينصرف للسعى وراءها . والوسواس هو أخطر العقبات التي تعترض هذه الحرية ، وذلك لأنها تشعل قلب الإنسان وتكيف عقله بصورة متدرجة لخدمتها . ويكون التحرر من هذه

(١) الاحياء — كتاب عجائب القلب — ص ١٣٩٦

(٢) كتاب الاحياء — عجائب القلب — ١٣٩٧

(٣) سورة الاعراف -- ٢٠١

النزعات بتثبيت الفضائل عن طريق الرياضة النفسية وسيلة ضرورية ، لإنقاذ القلب من انشغالاته التي لا لزوم لها ، وحصر انشغاله في متابعة الحقيقة . وهكذا يكون « المؤمن الفاضل » سبيلا إلى الكمال ، وأهم ما يميز الإنسان الكامل هو وصوله إلى الحق ومعرفة الله . وإذن تكون الأخلاق بالنسبة لغاية الإنسان النهائية ، وسيلة لا غاية .

فإنخاض الأخلاق لطلب الحق يجعل الفضائل المعينة في مرتبة يسهل الوصول إليها نسيا في التسلسل الشامل للغايات الإنسانية . والإنسان الذي جعل غايته العليا معرفة الله ، عن طريق سعيه وراء الحق ، يكتسب الفضائل الخلقية ، بجهد أقل بكثير مما يبذله الإنسان الذي يجعل غايته توطيد هذه الفضائل في نفسه ، وسنعود إلى هذه الظاهرة البالغة الأهمية في الإسلام ، عندما نصل إلى بحث معنى التوحيد .

ويتعرض الإنسان في جهاده الروحي إلى لحظات من الغفلة ولآخرى من التيقظ ، وإلى لحظات من اتباع الشهوات وآخرى من الزهد . وتترك هذه اللحظات المختلفة كلها آثارها المختلفة على الأسرار الباطنية الدقيقة في القلب فتكون هذه الآثار « مكتوبة في صحائف مطوية في سر القلب ومطوية عن سر القلب » (١) . وعندما تصل هذه الآثار إلى القلب ، تمر بالإرتباطات المختلفة بين الجسم والروح ، حتى إذا ما وصلت إلى أعماق القلب تفقد صلتها بالجوانب المتعلقة بعالم الشهادة من عالم الروح ، أي تغدو « مطوية عن سر القلب » .

وهذه الآثار الدائمة التي تأتي من العالم الخارجي ، والتي يستجيب لها القلب حسب ما فيه من عادات واتجاهات ، تؤثر في نمو القلب ، كما أن القلب يؤثر في نمو وقوة العادات والاتجاهات التي بها يستجيب إلى المؤثرات الخارجية ، وهذه العملية المزدوجة من عجائب التفاعل بين النفس والبدن « فإن كل صفة تظهر في القلب يفيض أثرها على الجوارح ، حتى لا تتحرك إلا وفقها لأعماله . وكل فعل يجري على الجوارح ، فإنه قد يرتفع منه أثر إلى القلب ، والأمرفيه دور » (٢) . ويمكن شرح هذا التفاعل بعملية تعلم الكتابة كمثل . فاليد والصورة العقلية لما

(١) الأحياء — كتاب رياضة النفس ١٤٥٢

(٢) الأحياء — كتاب رياضة النفس ص ١٤٥٢

يجب كتابته ، تتمرّن على تنسيق أعمالهما ، لتحقيق النتيجة المطلوبة . فالشيء الذى يبدأ تكلفاً ، كثيراً ما يفتى عن طريق الرياضة المستمرة إلى طبع . وتعود نتيجة التكلم هذه إلى العمل المشترك بين أفكار القلب وحركات جوارح الجسم وأعضائه . ويتم خلق العادات الحسنة فى شخصية الإنسان بعملية مشابهة من التعلم . وقد تتحول مبادئ السلوك الفاضل التى تبدو أولاً فى مظهر الأفكار فى القلب إلى عادات طبيعية بعد التكلف وبعد عملية طويلة وإرادية من التنسيق بين أفكار القلب وبين الأعضاء البدنية المختلفة المناسبة . ونتيجة للخبرات المختلفة فى عملية التنسيق الطويلة تصبح الأفكار التى كانت فى البداية غامضة فى القلب جلية وذات معنى . وقد يتحول الإنسان الذى بدأ مقلداً للأفكار التى سمعها أو قرأها ، عن طريق رياضة النفس والخبرة إلى مكشف للحق والباطل فى الأمور التى كان يقلدها . ومن الواضح أن وصول اليقين فى الحكم على هذه الأمور يفترض نموه الكامل .

وتبين تأثيرات حركات الجسد على القلب ، بعض غوامض العبادات . فالقصد من العبادات تحريك أعضاء الجسم ، بطريقة متزنة ومتناسقة ، بحيث تترك أولاً آثاراً حسنة فى القلب ، وتقيم ثانياً التنسيق الصحيح بين الأفكار التى تشغل القلب وقت أداء العبادة وبين الجسم . فتصبح الفضائل عن طريق تكرار العبادات ، عادات طبيعية فى سلوك الإنسان . وبالرغم من أن العبادات قد تظهر شكلية فى بادئ الأمر وبالرغم من أن العقل قد لا يستطيع أن يجد الأسس المعقولة لتبرير ضرورتها للغاية النهائية للإنسان ، إلا أن العبادات تؤدى هذا الدور الهام فى تطوير شخصية الإنسان كلها وفى صقلها وتهذيبها . وفى هذا يقول الغزالي .. « وإنما مراد الطاعات وأعمال الجوارح كلها تصفية القلب وتركيبته وجلّأوه ، قد أفلح من زكّاها ، ومراد تركيبته حصول أنوار الإيمان فيه ، أعنى اشراق نور المعرفة ، وهو المراد بقوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » . (١)

وقد يتصور أن توليد العادات الحسنة عن طريق الاداء المتكرر لبعض الأفعال المعينة مهم بالنسبة للفضائل الكبرى في السلوك الأخلاق فقط ، فيتجاهل الإنسان الآثار الناجمة عن الاستسلام إلى ما قد يبدو شهوة تافهة ولا ضرورة لها ، أو بما قد يبدو عملاً تافهاً إذا أخذ لوحده ، منفصلاً عن حياة الإنسان ككل . ولكن قد تؤدي الآثار المتجمعة من مثل هذه الصغائر ، إذا تكرر العمل بها ، إلى خلق عادات مستقبحة ، وإلى توليد عقلية ميالة إلى التساهل ، وتزداد قوة بصورة متدرجة حتى يصبح من العسير على الإنسان التحرر من هذه العادات ومن هذا النوع من العقلية المتساهلة . وقد تؤدي اللامبالاة بهذه التوافه في النهاية إلى خضوع القلب خضوعاً كاملاً للشهوات والغضب ، إذ أن الازدعان إلى الرغبات اللا ضرورية ينمو مع مضي الوقت فيكون عقلية أكثر تقبلاً للازدعان إلى الشهوات ، وبالتالي يهد إلى الاستسلام للشهوات والهوى ،

ويناقد الغزالي هذه القضايا في معرض مناقشته لقضية ما إذا كانت الطبيعة البشرية قابلة في خلقها وطبعها للتغيير عن طريق التربية . فكان هناك من أنكروا أثر التربية وزعموا أن طبيعة الإنسان الأصلية تنمو طبقاً لسنن لا تستطيع الإرادة أن تتحكم فيها ، ولا تخضع للتأثر عن طريق التربية . ويستند مذهب هؤلاء المفكرين إلى ملاحظتين : أولاً ، تشبيه الشكل الباطني بالشكل الظاهري للإنسان وثانيتهما تجاربهم الخاصة ؟ أما بالنسبة إلى الملاحظة الأولى فكانوا يرون أن من المستحيل على الإنسان أن يغير ظاهره الخارجي وفقاً لمشيئته ، وكذلك يتعذر عليه أيضاً تبديل طبيعته الباطنية وفقاً لإرادته . أما بالنسبة إلى الحجة الثانية ، فهم يدعون أنه إذا صح ما يقال من أن الطبيعة الطيبة هي ثمرة عملية من التحولات الإرادية التي تهدف إلى استئصال الشهوات والعواطف ، فإن جهودهم الفعلية وتجاربهم الشخصية تثبت استحالة تحقيق هذه الغاية . ويرى أصحاب هذه المدرسة الفكرية أن صلاح الطبائع أو فسادها ، أمور تمت إلى القضاء والقدر وتخرج عن سيطرة الإرادة الإنسانية .

ولكن الغزالي يدحض هذا الرأي بحجتين . فهو يعتمد أولاً على حجة

الدوق السليم . وقد يتساءل ما فائدة العلم ومعرفته سواء أكان وحياً أو لم يكن ،
لذا كان الإنسان عاجزاً بمحض إرادته ووعيه عن التحول بنفسه نحو الأفضل ؟
أما الحجة الثانية فهي أكثر تعقيداً وأكثر شمولاً في تطبيقها . ويمكن تلخيصها
على النحو التالي :

تخلق جميع الأشياء إما كاملة وإما ناقصة بالنسبة إلى أدائها لوظائفها المقدرة
لها في حياة الخلق . فالأشياء الكاملة هي السماوات والأرض والأجسام المادية
وأجزاؤها . ولا يستطيع الإنسان بمحض إرادته أن يجد الوسائل لتحويل الطبيعة
الأساسية لمثل هذه الأشياء . أما الأشياء التي تخلق ناقصة فيراد من خلقها على
هذا النحو أن تتقبل الكمال ، عندما تنهأ له الظروف المواتية ، وفي مثل هذا المجال
من الموجودات ، تصبح الإرادة الإنسانية الحرة شرطاً في استكمال هذه الأشياء
وإن كان دور الإرادة فيها محدوداً . فليس في وسع الإنسان مثلاً أن يحيل بذرة
تفاح إلى شجرة نخيل ، كما أن ليس في مكنه أن يزيل بذرة التفاح من الوجود .
وينطبق هذا القول أيضاً على شهوراته وغضبه .

فالشهورات والغضب ، من الناحية الأولى ، موجودات في الإنسان ، ولذا
فهو عاجز عن إزالتها من الوجود . وهما من الناحية الثانية يخلقان ناقصين ،
ولذا فإنهما يقبلان نوعاً خاصاً بهما من التطور يتفق مع الأوضاع التي تحيط بهذا
التطور . وليس في وسع الإنسان أن يغير طبيعته الأساسية ، ولكن في وسعه
كأحد العوامل في نموها أن يؤثر على طبيعة هذا النمو . وهكذا فلأن الشهوات
والغضب قابلة للنمو والتكامل ، يستطيع الإنسان عن طريق النضال المستمر ورياضة
النفس أن يتعد شهوراته وغضبه ، بحيث يجعلها خاضعة لحكم قلبه المطلق . وليس
هذا إلا احتمال واحد من عدة احتمالات كانت فيها قبل نموها وتكاملها .

ويتبين من هذا أن إرادة الإنسان كأداة في تنمية الشهوات والغضب لا تهدف
إلى استئصالهما . وكل ما تستطيع هذه الإرادة أن تفعله هو أن توجه نموها ، وأن
تتعدهما بالعناية . وكلما كان دور الإرادة أكثر فاعلية وأكثر استمراراً في نموها ،
كلما كان من الآهل بعد ذلك تكييف نموها .

وقد لا تكون الشهوات البهيمية وحدها هي التي تبعد الإنسان عن متابعة الأمانة التي حملها ، فجوهره الإنساني نفسه يملك صفة « الربوبية » ، لأنه جزء من أمر الله . وإذا تركت هذه الصفة دون توجيه أو إرشاد من التعليم الديني فإن لذتها بالتسلط والجاه والتمييز والآثرة تبدو في كافة الأمور . وتظهر هذه الصفة البارزة في سلوك الإنسان في رغبته الشديدة في أن يحكم وحيداً ، وأن يكون أميناً من العبودية والذل . وهي تعبر عن نفسها أيضاً في حبه لكافة العلوم ، وفي ما يدعيه لنفسه من علم ومعرفة للأمور على حقيقتها ، وفي سروره عندما يظن الآخرون فيه الحكمة ، وفي حزنه عندما يظنونه جاهلاً .

وقد تشترك رغبة الإنسان في الربوبية مع شهواته وغضبه لتسخير قدرته على العلم في تحقيق أغراضها . وتصبح قدرة التمييز في الإنسان ، والتي تكون معه منذ طفولته ، على استعداد لتتمى طاقتها على التفتيش عن جميع الأساليب والوسائل لاشباع رغبات الربوبية والشهوات والغضب . وهكذا تنمو شهواته ، الناقصة ، وغضبه في اتجاه ما يشبع حبه للسلطة فتتولد في الإنسان الصفات والاتجاهات المخالفة للمبادئ الدينية ، وتقوى ، وينحرف بذلك نمو قدرة الإنسان في التعرف إلى وظيفتها في سعيه وراء المعرفة . وهكذا فإن الإنسان بالصفة التي تميزه والتي بها يستطيع أن يسمو على بهية مخلوقات الله يستطيع أن ينحط في تحصيله لأغراضه الدنيوية إلى صفات الحيوانات والشرطيين .

ولذا ما نظرنا إلى الإنسان في منظار القوى الحركية التي تتفاعل لتخلق فرديته الثامية ، نرى أنه يشبه الملائكة والحيوانات في آن واحد . ونرى أن نوعية عقلية المكتسبة هي نتيجة التفاعل بين هذه القوى في إطار شخصيته . فإذا ما استخدم جميع أعضائه وقواه كسيد مطلق ، وسخرها له في الحصول على المعرفة والسلوك الحسن ، تحول إلى ما يشبه الملائكة . أما إذا انصرف إلى حبه للربوبية ، وللجسم وشهواته ، فإن عقلية تتحول إلى ما تنصف به الحيوانات والشرطيين .

« ففى باطن كل إنسان إذن ، خنزير يمثل الشهوة ، وكلب يمثل الغضب ، وشيطان يمثل كليهما ، وحكيم يمثل العقل . أما طاعة خنزير الشهوة فتصدر منها

صفة الوقاحة والخبث ، والتبذير والتقتير والرياء والهتك والمجانة والعجب ، والحرص والجشع ، والملق والحسد ، والحقد والشماتة وغيرها . وأما طاعة كلب الغضب فتنتشر منها إلى القلب صفة الثور ، والنذالة والبذخ ، والصلف والاستشاطعة ، والتكبر والعجب ، والاستهزاء والاستخفاف ، وتحقير الخلق وإرادة الشر وشهوة الظلم وغيرها . وأما طاعة الشيطان بطاعة الشهوة والغضب ، فيحصل منها صفة المكر والخداع ، والحيلة والدهاء والجرأة والتلبس والتضريب والغش ، والخب والخنأ وأمثالها . ولو عكس الأمر وقهر الجميع تحت سياسة الصفة الربانية ، لاستقر في القلب من الصفات الربانية ، العلم والحكمة واليقين ، والاحاطة بحقائق الأشياء ، ومعرفة الأمور على ما هي عليه ... وتصدر عن ذلك كله ، صفات شريفة مثل العفة والقناعة والمهدوء والزهد ، والورع والتقوى والانبساط وحسن النية والحياء والظرف والمساعدة وأمثالها (١)

وكذلك لو عكس الأمر لتحول عنف الإنسان إلى د شكر ، وإلى تثبيت صفات التقوى نتيجة لعلمه باعتقاده على نعم الله تعالى ، وإلى إنشراح نتيجة حبه لله ، وإلى حرية من التوجه إلى تحقيق أغراض مؤقته ، وبذلك تؤدي صفة الربوية فيه ما خلقت من أجله ، وهو طموحه إلى تحقيق أسمى غاياته ، أى تحقيق « الأمانة » التي حملها في خلقه وتحقيق الحكمة التي بها وحدها يفضل بقية المخلوقات .

وبهذا الفضل يتطهر الإنسان من كل شعور من مشاعر الغرور أو الاستكبار ، إذ يدرك عظمة الله تعالى ورحمته من ناحية ، ويدرك عجزه ومصدر قوته من ناحية أخرى . كذلك يدرك حدود « ربوبيته » ويكتشف المعنى الحقيقي لحرية بالنسبة إلى ما فيه من دوافع ونزعات ، وبالنسبة إلى تحكمه بالأشياء ، ويدرك أهمية كل هذا في البحث عن غايته الكبرى وهكذا تتحول « الربوية » إلى تحكم الإنسان في شخصيته كلها ، وإلى التحكم في العلاقات بين نفسه والأشياء على ضوء غاياته ، وطبقاً لما يحبه الله ، أى طبقاً للحكمة المقصودة من خلق أى شيء موجود ، ويتحول « الخنزير »

في الإنسان إلى عفة وقناعة وصبر ، وهدوء واحترام . ويتحول القلب فيه إلى الشجاعة والكرم والعفو والوقار .

وعندما يتحقق هذا يثبت الاعتدال بين القلب وبين كل ما في شخصية الانسان من صفات أخرى ، ويصبح الجسم خاضعاً لسلطان القلب المطلق ، ينفذ له غاياته التي خلق من أجلها ، وقد أُلِف القلب عن طريق الجهود التي يبذلها فرض هذه السيادة على طبيعة الجسم ، وعلى العلاقات بين هذه الطبيعة وبين القلب . وهذه التجارب نفسها هي المادة التي يستعين بها القلب في محاولته فهم ما بين العالمين الظاهر والباطن من انسجام وتباين . ويكون القلب أيضاً قد خبر بعض الحقائق والحكم في مبادئ الدين الأخلاقية ، ويكون قد تعلم عن طريق هذه المعرفة الفضائل الخاصة بطبيعته الأساسية ، ويغدو قادراً الآن على معرفة أوفى بجوهره ، وبالتالي بعالم الملكوت الذي ينتمى إليه . وإذا ما تمكن من تحرير نفسه من الانشغالات التي لاضرورة لها بحسده ومن رغبته في السلطة فلا يبقى إلا انشغاله باللذة الخاصة بجوهره وهي المعرفة .

ويتم التوازن والاعتدال بين القلب والجسد ، باختيار الوسط بين طرفين أحدهما يدعو إلى ارضاء الشهوات والغضب وما يتولد منهما والآخر إلى انكار حاجتهما (١) . لكن تمييز الوسط بصورة دقيقة ، أمر مستحيل على الإنسان . يضاف إلى هذا أن تطبيقه على وضع من الأوضاع . لا يقتضى بحكم الضرورة أن يكون صالحاً على كل وضع مماثل طيله حياة الإنسان . ولعل هذا هو أحد الأسباب التي تمنع الإنسان من الوصول إلى السكّال ، إذ أن القلب إبان نموه لا بد وأن يخطئ في تقرير السبيل السوي في كل وضع . ولهذا يبقى في كل إنسان نقص حتى يأتيه الموت .

(١) يشير القرآن الكريم إلى هذا السبيل كبداً من مبادئ السلوك الأخلاق في الآيات الكريمة التالية = « والذين إذا ألقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قراما » سورة الفرقان ٦٧ ، « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسوراً » سورة الإسراء ٢٩ « يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ، واكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين » سورة الأعراف ٣١ .

لكن الخلق ليس مجرد الأفعال إذ أن الحكم على الفضائل المعينة على ضوء أعمال أى إنسان فقط اتجاه خاطئ . و فن يصدر عنه بذل المال على الندرة لحاجة عارضة ، لا يقال خلقه السخاء و كما أن من يسخر بدافع من المصلحة الذاتية لا يمكن أن يوصف بالسخاء . يضاف إلى هذا أن عدم وجود الفعل لا يعنى بحكم الضرورة والواقع عدم وجود الفضيلة . وهكذا فإن الشخص الذى لا يبذل لفقد المال والفقر قد يكون سخيا فى خلقه . والخلق ليس عبارة عن القوة البدنية ، القدرة على الفعل فمعظم الناس قادرون على أداء الأفعال الإنسانية الممكنة . أما إذا كانوا يؤدون هذه الأفعال أولا يؤدونها ، فهذا أمر يعتمد على فضائلهم أو عاداتهم المتأصلة فى نفوسهم . وليس الخلق أيضاً عبارة عن المعرفة وتمييز الحسن من القبيح بين الأفعال ، إذ قد تضم المعرفة معرفة الحسن والقبيح ، أما الأفعال فأما أن تكون حسنة أو قبيحة .

ولا يتم حسن الشخصية الإنسانية كلها نتيجة حسن جانب من جوانبها . فكما أن حسن الصورة الظاهرة للجسم كلها لا تكون إلا بوجود الإنسجام بين جميع أجزائها ، وبحسن كل جزء منها ، فإن حسن الخلق لا يكون إلا بحمالة جميع أجزائه . أما القوى التى تتفاعل لتولد حسن الشخصية فهى العلم والغضب والشهوة والعدل . ولكل قوة من هذه القوى فضيلتها الخاصة بها . فأهميات الأخلاق وأصولها أربعة هى : الحكمة والشجاعة والعفة والعقل . وتذكرنا مناقشة الغزالي لهذه الأصول الأربعة فى الأخلاق ، ولما يتفرع عنها أو يرتبط بها من فضائل ولما يناقضاها من رذائل بأفلاطون ونظرياته ، وإن كان هناك بعض الاختلاف بين الرجلين . ولا ريب فى أن المقارنة عند أفلاطون للإنسان والمؤمن الصالح عند الغزالي بين أوجه شبه بارزة عند المفكرين ، وإن كشف عن وجود خلاقات جوهرية بينهما ، فيعود ذلك إلى الفروق بين مفهوم أفلاطون ومفهوم الغزالي لله . ويؤدى هذا الاختلاف فى المفهومين إلى خلاقات جوهرية فى الاتجاهات العامة وفى تحديد الغايات ، وفى مكانة الإنسان فى حياة الوجود وأهميته فيها . لكن هذه المقارنة تؤلف موضوعاً واسعاً يخرج عن نطاق دراستنا الحالية .

والقلب في قلبه الدائم من حالة إلى أخرى ، تبعاً لتأثره ، فالمؤثرات الخارجية وبالحواطر النفسية ثلاثة أنواع من الأحوال : أحدها ثبوته على الخير والثاني ثبوته على الشر والثالث تردده بينهما . وبهذا المعنى هناك ثلاثة أنماط أساسية من العلاقات بين القلب والجسم يقابلها ثلاثة أنواع رئيسية للشخصية الإنسانية .

والنوع الأول عند يكون القلب عامراً بالتقوى ، طاهراً عن الوسواس ، حراً متفتحاً إلى خواطر عالم الملكوت . وإنشغاله بهذه الخواطر يولد فيه الرغبة الدائمة ، لينصرف العقل إلى التفكير لما خطر له ليعرف دقائق الخير فيه . وبطلع على أسرار فوائده ،^(١) وعندما تتكشف له حكمة الله يعزم على فعل الخير ، ويندفع القلب نحو ذلك ، وليس لمثل هذا القلب الوقت أو الرغبة في التأثر بالمغريات والوسواس ، لأنه ملء بهذه الصفات المنجيات .

أما القلب الثاني فهو الطرف المعاكس تماماً والتميز بالشر المطلق . وفي مثل هذا الوضع ، يكون القلب قد ألف خدمة الهوى وأنس به واستمر على استنباط الحيل له وعلى مساعدة الهوى ،^(٢) . ويكون هذا القلب مشحوناً بالخواطر الشهوانية ، وصور الملهيات والأوضاع المرتبطة بها ، ولا يتفتح إلا لكل ما يثير هذه الفزائر أو يرضيها . وأصحاب هذا النوع هم « الغافلون » الذين إذا وجه إليهم الوعظ قال أحدهم : أنا مشتاق إلى التوبة ولكنها تعذرت عليّ فلست أطمع فيها . . وإذا لم يكن مشتاقاً إلى التوبة يقول : إن الله غفور رحيم ، فلا حاجة به إلى توبتي . . وهذا المسكين قد صار عقله رفيقاً لشهوته ، فلا يستعمل عقله إلا في إستنباط دقائق الحيل التي بها يتوصل إلى قضاء شهوته .^(٣) وتكون النفس « الأمارة بالسوء » هي الغالبة في هذه الحالة .

وتختلف القلوب التي هي من هذا النوع ، في خضوعها للهوى ، باختلاف الأشياء التي تستهويها فقد يكون هناك نوع منها ، لا يأبه ببعض الأشياء ولكنه يكون مستسلماً تمام الاستسلام أمام غيرها . « فهو إذا رأى وجهاً حسناً لم يملك

(١) الأحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٤٢٦

(٢) — « » » » ص ١٤٢٧

(٣) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢١٨٨

عينه وقلبه وطاش عقله وسقط مساك قلبه . وهناك ما لا يملك نفسه فيما فيه الجاه والرياسة والكبر ، أو الذى لا يملك نفسه عند الغضب ، مهما استحقق وذكر عيباً من عيوبه ، ^(١) . وهناك من لا يملك نفسه عند القدرة على أخذ درهم أو دينار ، بل يتهاك عليه تهالك الواله المستهتر ، فيفنى فيه المروءة والتقوى ، ^(٢) . ويدخل فى هذا النوع الإنسان الحساس جداً بعيوبه الشخصية فهو مشغول بعيوبه لدرجة أنه يشور لأقل شيء ، ويفرح لأقل التفاتة . وفى هذه الحالات كلها يتصاعد عن الهوى دخان مظلم إلى القلب يملأ جوانبه ، حتى يظلم وتطفىء منه أنواره ، فينطفئ نور الحياة والمروءة والإيمان ويسعى فى تحصيل مواد الشيطان ، ^(٣)

أما النوع الثالث فهو وسط بين النوعين السابقين . والقلب من هذا النوع دائم التردد بين الخير والشر . ويقدم لنا الغزالي فى الفقرات التالية صورة واضحة عن جهاد النفس . أو المعركة التى تدور فى قلب إنسان من هذا النوع بين الخير والشر .

« فهناك قلب تبدو فيه خواطر الهوى فتدعوه إلى الشر ، فيلحقه خاطر الإيمان فيدعوه إلى الخير ، فتنبعث النفس بشهوتها إلى نصرة خاطر الشر ، فتقوى الشهوة ، وتحسن التمتع والتسعم ، فينبعث العقل إلى خاطر الخير ، ويدفع فى وجه الشهوة ويقبح فعلها وينسبها إلى الجهل ، ويشبهها بالبهيمة والسبع فى تهجمها على الشر ، وقلة اكترائها بالعواقب ، فتميل النفس إلى نصيح العقل ، فيحمل الشيطان حملة على العقل ، فيقوى داعى الهوى ويقول ، ما هذا التخرج البارد ، ولم تمتنع عن هواك فتؤذى نفسك ؟ وهل ترى أحد من أهل عصرك يخالف هواه ، أو يترك غرضه أفترك لهم ملاذ الدنيا يتمتعون بها ؟ وتحجر نفسك حتى تبقى محروماً شقياً متعوباً يضحك عليك أهل الزمان ؟ أفترى أن يزيد منصبك على فلان وفلان ؟ وقد فعلوا مثل ما اشتبهت ولم يتمتعوا ؟ أما ترى العالم الفلانى ليس يحترز من مثل ذلك ؟ ولو كان ذلك شراً لامتنع عنه ؟ فتميل النفس إلى الشيطان وتقلب إليه

(١) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٤٢٧

(٢) — » » » ص ١٤٢٨/٢٧

(٣) — » » » ص ١٤٢٨

فيحمل الملك حملة على الشيطان ويقول : هل هلك إلا من اتبع لذة الحال ، ونسى العاقبة ؟ أفتقنع بلذة يسيرة ؟ وتترك لذة الجنة ونعيمها أبداً لا يباد ؟ أم تستقل ألم الصبر عن شهوتك ؟ ولا تستقل ألم النار ؟ أتعبر بغفلة الناس عن أنفسهم وإتباعهم هواهم ، ومساعدتهم الشيطان ، مع أن عذاب النار لا يخففه عنك معصية غيرك ؟ أرايت لو كنت في يوم صائف ، شديد الحر ، ووقف الناس كلهم في الشمس ، وكان لك بيت بارد ، أكنت تساعد الناس ، أو تطلب لنفسك الخلاص ؟ فكيف تخالف الناس خوفاً من حر الشمس ولا تخالفهم خوفاً من حر النار ؟

د فعند ذاك تمثل النفس إلى قول الملائكة ، فلا يزال يتردد بين الجنتين ، متجاذباً بين الحزبين إلى أن يغلب على القلب ما هو أولى به ، (١).

ويتردد مثل هذا الإنسان بين منطق هذين الجنتين ، إلى أن يتغلب أقواهما سيطرة على قلبه في تلك اللحظة ، وأنداك يحزم أمره ويكون لكل قرار أثره في نمو ميوله المقبلة في الصراع بين الطرفين . أما الثبات على الدوام مع أى من هذين الجانبين فنادر . وبعض الناس أكثر ميلاً إلى جانب من آخر ، طبقاً للصفات التي يكون قد نماها في نفسه وواصل تسميتها .

وتؤلف هذه القرارات ما يسمى بالطاعات أو المعاصي بالنسبة إلى الإنسان . وهذه الطاعات أو المعاصي في أفعال الإنسان هي أثر من آثار عالم الغيب في عالم الشهادة عن طريق القلب . وأفعال الناس عند أهل البصيرة أدلة ترفع النقاب عن التفاعل بين ما يحيط بهؤلاء الناس من أوضاع وبيئة وظروف ، وبين أنفسهم كأفراد ينتج عنه إما فاتهم وإما هلاكهم . وهذا التفاعل من الأسرار العظيمة في القضاء والقدر للفرد .

ويعتمد تحرر الإنسان من تأثيرات بيئته الغامضة والتي قد لايعيها على نوع الفضائل التي يمينها في نفسه ، كعوامل تقرر صلاته بالعالم الذي يحيط به .

والتححر بهذا المعنى ليس مجرد الحرية فى الاختيار والعمل فى حالات محددة ومعينة ، فإن مثل هذه الحرية تتوقف فى رأى الغزالى على موقف ميتافيزيقي يدخل فيه بالإضافة إلى شخصية الفرد نفسه كل ما فى العالم من سنن كما تدخل فىة إرادة الله تعالى ومشئئته .^(١) أما التححر من التأثيرات الغامضة والخفية فى البيئة فهو حالة للشخصية كلها يتحقق عندما تصبح صلة الفرد بالعالم ، عن طريق المعرفة ورياضة النفس مرتبطة ببصيرته فى أهمية جميع الأشياء فى سعاده .

وإذا نظرنا إلى الكمال النفسى كعملية لمتابعة المعرفة ، فإن هذه العملية تتطوى على ثلاثة أمور هى القلب أولاً ، وموضوعات المعرفة ثانياً ، وحصول حقيقة هذه الأشياء فى القلب وحضورها فيه ثالثاً . وهكذا يكون « العارف » عبارة عن القلب الذى هو محل المعرفة ، والذى ينعكس فيه مثال الحقيقة الأشياء . ويكون « المعروف » من الحقيقة التى يدرسها القلب . و « المعرفة » هى المثال الذى يحدث فى القلب . فالمعرفة لا تحدث بمجرد قرب القلب وموضوعات المعرفة . ويرى الغزالى أن هناك خمس عقبات قد تحول بين القلب وبين معرفة الأشياء على حقيقتها :

أول هذه العوائق أن القلب قد يكون مفتقراً إلى العدة التى بها تنعكس فيه الأشياء كما هى عليه . فقد يكون « ناقصاً » كأداة من أدوات المعرفة ، كقلب الطفل مثلاً . أما العقبة الثانية فهى إنشغال القلب إلى حد بالغ بالشهوات . وترك كل معصية أثراً ليس من السهل إزالته ليعود إلى القلب صفاءه . وفى هذا يقول النبى صلى الله عليه وسلم « من قارف ذنباً فارقه عقل لايعود إليه أبداً » . وقد تمحو الحسنات اللاحقة هذه الآثار للمعاصى ، ولكن عدم وجودها منذ البداية يؤدى إلى المزيد من إشراق القلب . ويقول الرسول الكريم صلوات الله عليه وسلامه « من عمل بما علم ، ورثه الله علم ما لم يعلم » . ويعنى الحديث الأول أن تجنب المعاصى يحمى القلب من التأثير فى عملية نموه من التجارب المتطرفة للشهوات . ومثل هذا التجنب نافع لنموه خاصة فى حالات الناشئين أى المبتدئين

(١) راجع كتاب « التوحيد والتوكل » من الاحياء .

في طلب العلم ، وفي حالات أولئك الذين لا تفوق مستويات تفهمهم حدود التقليد . ولا ريب في أن الفوائد التي يجنبها مثل هؤلاء توضح الحكمة في المبادئ الموحى بها من السلوك الأخلاق والحاجة إليها . وعلى الإنسان قبل التمكن من اكتشاف الحكمة في قواعد السلوك الدينية أن ينمي نفسه ويطورها طبقاً لهذه القواعد نفسها . فهو يبدأ بالتقليد والسير على هذه القواعد وضبط نفسه على أصولها ، وبذلك يمنع قلبه من اكتساب تلك العادات والاتجاهات التي تحول بينه وبين متابعة غاياته الصالحة ، وفي الوقت نفسه يثبت في قلبه تلك الفضائل التي تساعد على تحقيق هذه الغايات . يضاف إلى هذا أن الحديث النبوي الشريف الثاني يبين أن العمل بموجب قواعد الشرع ، يعتبر في حد ذاته مصدراً للزهد من العلم ، وتقديراً للبصيرة بهذه القواعد .

ولما كانت حرية القلب هي القمة في عملية طويلة من توثيق النواحي المختلفة في شخصية الإنسان وربطها لتحقيق تكامل النفس ، ولما كانت معرفة الأشياء على حقيقتها تفترض وجود مثل هذه الحرية ، فإن الله رحمة منه بعبادة أرسل أنبياءه ليعلموا الناس ليجنبوهم أخطار الضلال ، وليرشدوهم إلى السبيل السوي .

ولكن الأعمال الصالحة لا تكفي وحدها لتحقيق الغاية النهائية للإنسان ، وهنا تبرز العقبة الثالثة التي تحول دون قلب الإنسان واستكشاف حقائق الأشياء استكشافاً صافياً . فقد يكون قلب الإنسان الصالح المطيع صافياً وخالصاً من الشوائب ولكنه قد يكون منصرفاً عن الاتجاه الذي لابد له من أن يعكسه . فقد ينصرف هم القلب في مثل هذه الحالة إلى دقائق الطاعات البدنية ، أو إلى تهيئة أسباب المعيشة . والانشغال بهذه الأفعال وحدها قد يكشف للقلب عن حدود هذه الطاعات وعن عيوب النفس ، ولكن يظل القلب قلقاً لأن له رغبات خاصة لا يمكن أن يرضيها مثل هذا الانشغال وحده . وما لم تتحقق هذه الرغبات ، فإن العلم بحقائق الكون في ظل الحضرة الربوبية ، تظل من الأسرار الخفية التي لا تتكشف للقلب ، وبدون هذا العلم لا يصل القلب إلى الرضا الخاص به .

أما العقبة الرابعة فهي أن القلب المتحكم بشهواته والمتحرر للتفكر في حقائق

الغيب ، قد يظل عاجزاً عن استكشافها ، لسكونه محجوباً عنها باعتقادات وميول سبق له أن اكتسبها في أيام الصبا . وقد تحول مثل هذه الميول والعقائد التي كان الإنسان قد قبلها مقلداً ومخلصاً ، بينه وبين تفتح قلبه للحقائق التي تختلف عما سبق له أن تعلمه وآمن به . . . وفي هذا يقول الغزالي .

« وهذا أيضاً حجاب عظيم ، به حجب أكثر المتكلمين والمتعصبين للذاهب ، بل أكثر الصالحين المتفكرين في ملكوت السموات والأرض ، لأنهم محجوبون . باعتقادات تقليدية ، جمدت في نفوسهم ، ورسخت في قلوبهم ، وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق ^(١) . »

أما العقبة الخامسة والأخيرة التي تحول بين « العارف » وبين عكس مثال « للمعروف » ، فهو جهله بالوسائل التي يجب أن يطلب بها المعرفة . فإن طالب العلم لا يمكنه أن يحصل العلم بالمجهول ، إلا بالعلوم التي تناسب مطلوبه . حتى إذا فهمها ورتبها في نفسه ترتيباً مخصوصاً استطاع عندئذ أن يتوجه نحو مطلوبه . فإن العلوم المطلوبة غير الفطرية لا تقتنص إلا بشبكة العلوم الحاصلة ^(٢) . وهذه الشبكة هي الأصول التي بدونها وبدون الاستفادة منها في استنباط معرفة جديدة لا يستطيع طالب المعرفة أن يسير في طريقه أو حتى يتوجه في الاتجاه الصحيح .

أما إذا تحرر القلب من هذه العوائق كلها . فإنه يخلق « بالفطرة » صالحاً للمعرفة الحقائق لأنه أمر رباني و« شريف » ولهذا حمله الله عز وجل « الأمانة » . فللقب خاصية تميز بها عن السموات والأرض والجبال ، وبها صار مطيقاً لحل أمانة الله تعالى . وهذه الأمانة هي المعرفة والتوحيد . وكل قلب آدمي مستعد لحل هذه الأمانة ومطبق لها في الأصل . ولكن يثبطه عن النهوض بأعبائها ، والوصول إلى تحقيقها الأسباب التي ذكرناها . وقيل لرسول الله « يا رسول الله أين الله ؟ في الأرض أم في السماء ؟ » قال « في قلوب عباد المؤمنين » ، وفي الخير .

(١) الاحياء شرح عجائب القلب ص ١٣٦٨ .

(٢) » » » » ص ١٣٦٨ .

قال الله تعالى « لم تسعنى أرضى ولا سمائى ، ووسعنى قلب عبد مؤمن ، الذين الوادع » . وقيل يارسول الله « ومن خير الناس ؟ » فقال « كل مؤمن مخموم القلب » . فقيل « وما مخموم القلب ؟ » فقال « هو التقى النقى الذى لا غش فيه . ولا بغى ولا غل ولا حسد (١) » .

ومعرفة الحق وتقوى الإنسان شيء واحد ، بل هما جزءان من عملية واحدة . ولا يمكن لأحدهما أن يوجد دون الآخر . وتمكن الفضائل الخلقية الإنسان من السيطرة على نفسه وعلى علاقاته بالآخرين وبالكون ، كما تمكنه من إطلاق قلبه لمعرفة الملكوت الاسمى من الحقيقة . ومن الضرورى أن يكون البحث عن الحقيقة ملازم لتعهد الشخصية الإنسانية وتربيتها حسب مكارم الأخلاق .

أما درجات ما يحققه الإنسان من معرفة بحكمة الله فى خلقه فلانهائية إذ أن معلومات الله سبحانه لانهاية لها . وأقصى الرتب رتبة النبى الذى تكشف له الحقائق أو أكثرها . ومراق هذه الدرجات منازل ، إنما يعرف كل سالك منزله الذى بلغه فى سلوكه ، فيعرفه ويعرف ماخلفه من المنازل . فأما ما بين يديه فلا يحيط بحقيقته علما ، لكن قد يصدق به إيمانا بالغيب . كما أنا نؤمن بالنبوة والنبى ونصدق بوجوده ، ولكن لا يعرف حقيقة النبوة إلا النبى . وكلا لا يعرف الجنين حال الطفل ، ولا الطفل حال المميز ، وما يفتح له من العلوم الضرورية ، ولا المميز حال العاقل وما اكتسبه من العلوم النظرية ، فكذلك لا يعرف العاقل ، ما افتتح الله على أوليائه وأنبيائه من مزايا لطفه ورحمته . (٢)

وعلى هذا إذا كان هدف الانسان النهائى هو معرفة الله . فليس فى إمكان أحد . حتى النبى (صلعم) أن يعرف الله كما يعرف الله نفسه . أما « إذ طال شوق الأبرار للقاءه تعالى ، فهو إلى لقائهم أشد شوقا ، وإذا تقربوا إليه شبرا تقرب .

(١) الاحياء — شرح عجائب القلب ص ٦٩ / ١٣٧٠

(٢) — « » « » « » ص ١٣٥٨

إليهم ذراعا ، فلا يحل ولا منع من جهته عز وجل . (١) وليس ثمة ما يعيق الإنسان إلا الحجب المفروضة على قلبه ، وانشغاله بأمور الدنيا .

ويحدد الغزالي بفقرة واحدة حياة الإنسان وغايته في الدنيا والآخرة . ولاريب في أن هذه الفقرة تعكس نظرة الغزالي العامة في الحياة وتبين التسلسل في غايات الإنسان وما يفرضه هذا التسلسل في العلوم :

« السعادة وراء علم المكاشفة ، وعلم المكاشفة وراء علم المعاملة التي هي سلوك طريق الآخرة . وقطع عقبات الصفات ، و سلوك طريق نحو الصفات المذمومة وراء علم الصفات ، وعلم طريق المعالجة ، وكيفية السلوك في ذلك ، وراء علم سلامة البدن . ومساعدة أسباب الصحة وسلامة البدن بالإجتماع والتظاهر والتعاون الذي يتوصل به إلى الملبس والمطعم والمسكن ، وهو منوط بالسلطان . وقانونه في ضبط الناس على منهج العدل والسياسة في ناحية النعيق ، وأما أسباب الصحة ففي ناحية الطبيب » (٢) .

وعلى القارئ أن يلاحظ الوضع الثانوي نسبيا للمجتمع الإنساني وللحكومة والتشريع والطب . وتوجد جميع هذه الأمور وتصبح ضرورية من أجل سلامة الجسم وصحته وذلك من أجل تمكين الإنسان من السعي وراء السعادة . فأهمية هذه الأمور مستمدة من أهمية سلامة البدن في حياة القلب ليصل إلى الغاية التي من أجلها خلق .

(١) الأحياء شرح عجائب القلب ص ١٣٥٩

(٢) الأحياء كتاب العلم ص ٩١

الفصل الرابع

مفهوم التوحيد

يتحكم اعتباران في منتهى الأهمية في كل ما كتبه الغزالي . أولهما الحدود الموجودة في التعبير اللفظي في نقل الحقيقة ، والثاني حدود فهم جمهور معين لفهم هذا التعبير واستعداده ويقوم هذان الاعتباران وراء نظرية الغزالي في الترية ، بل وراء نظريته العامة في المعرفة . وهي النظرية التي سبق لنا أن تحدثنا عنها ، وسنعود هنا إلى عرض موجز لبعض الآراء فيها ، لاعداد القارئ لعرض مفهوم التوحيد عند الغزالي ، الذي هو موضوع هذا الفصل من الكتاب . وكان الغزالي قد قدم إلينا في السابق بعض الأمثلة عن الموجودات التي لا يمكن وصف حقيقتها بالفاظ لغوية ، والتي لا يمكن إدراكها أو رؤيتها الا على المستوى الصوفي من الفهم . وحاول الغزالي أيضاً أن يبين لنا كيف كان الغرض من التعاير التي استخدمها الشرع لهذه الموجودات ، توجيه طالب المعرفة في بحثه عن حقيقة هذه الموجودات .

ظهرت اللغة في البداية لتمييز الأشياء العادية والمألوفة عند الإنسان . فتعبير « القدرة » مثلاً مشتق من التجربة العادية للقدرة . وتستعمل هذه الكلمة لقدرة الله تعالى ، لا لوصف حقيقتها بل لتكون دليلاً يبدأ منه الإنسان لشبه بعيد بين مفهومه للقدرة وبين حقيقة القدرة الإلهية . فبالرغم من بعد هذا الشبه وبجاذبيته إلا أنه يصلح كنقطة بداية في التوجه نحو فهم القدرة الإلهية . ولا يستطيع الإنسان فهم هذه القدرة ما لم يجد لها بعض الأدلة في تجاربه الخاصة بالقدرة الالهية ، وما لم يكن هنالك احتمال في تطوير هذه التجربة إلى حد يحولها إلى بصيرة بالقدرة الإلهية . ولا يستطيع الإنسان أن يفهم أى موضوع تكون حقيقته خارج نطاق احتمالات خبرته ، ولا يكون له عليه دليل ضمن تجاربه الإنسانية .

ولغة الشرع جسر يربط بين تجارب الإنسان العادية وبين الحقيقة ، بحيث يكتسب الإنسان أثناء بحثه عن الحقيقة ما يكفيه من التوجيه الصادق لارشاده إلى السبيل السوى . ولكن قدرته على رؤية الحقيقة كما تتضمنها التعابير الشرعية ، هي نمو في بصيرته التي تبدأ في نموها بما تعنيه لغة الشرع في تجاربه العادية . والتعابير الشرعية إذن تمثل رحلة الإنسان بحثاً عن الحقيقة . فظاهر لغة الشرع يمكن أن يفهمه كل إنسان قادر على التجارب الإنسانية العادية ، أما ما تنطوي عليه هذه اللغة من حقيقة فلا يفهمه إلا الذين مروا بأسمى التجارب المتاحة للإنسان . فلا إنسان العادى تكون لغة الشرع دليلاً إلى الحقيقة . أما بالنسبة لصاحب البصيرة فهي تعبير عنها . لكن الغزالي يقول في أكثر من مكان من مؤلفاته ، بأن اللغة — بما فيها لغة الشرع — لما علق فيها من تجارب ومعرفة مألوفة ، قد تصبح هي حجاباً بين الإنسان والاستشفاف الصافي للحقيقة . فالرواسب من التجارب والصور المحسوسة التي تقترن بها اللغة تستمر في القلب وتحجبه عن رؤية الحقائق الروحية رؤية صافية . وحتى أن وعى طالب المعرفة بهذا الخطر ، فإنه لا يستطيع أن يمحو عن قلبه هذه الصور والتجارب ، في محاولته رؤية الحقائق الروحية صافية من هذه الصور الأصلية لتجاربه العادية والتي تتضمنها اللغة . وهكذا تندو اللغة في كلتا الحالتين ستارا يحجب الاستشفاف أو البصيرة عن رؤية الحقيقة الصافية . وهكذا تكون معرفة الحقيقة بالرغم من تأصلها في التجارب العادية للإنسان ، وبالرغم من ضرورة اللغة في طلبها ، في النهاية ذوقاً خاصاً ومباشراً قد تصبح اللغة عائقاً في الوصول إليه .

وقد أوضحت في الفصل السابق موقف الغزالي من أن البحث عن الحقيقة يجب أن يكون عملية متكاملة من النمو تتحدد فيها رياضة النفس مع السعى وراء المعرفة . فتتمو الطاقات الكامنة في الطبيعة الإنسانية وتتطور عندما يتوطد في النفس انسجام عضوي بين كل الحواس والقوى ، وعندما يتحكم القلب في تحقيق الانسجام ويتحرر من انشغاله بمتطلبات الشهوات والغضب الزائدة فتتصرف الروح إلى عالم الملكوت التي تنتمي إليه . وقد رأينا في الفصل السابق أيضاً أن هذه العملية هي من ناحية عملية نمو في التجربة والمعرفة والفضائل ، ومن ناحية أخرى عملية صقل لمראה بصيرة القلب .

وسنرى فيما بعد أن ادراك بعض موضوعات المعرفة متيسر في المراحل الأولى من نمو الإنسان ، بينما يتطلب بعضها الآخر ، درجات أسمى من المعرفة ومن العمق المماثل في التجربة . أما الحقائق الروحية فهي من النوع الذي تتطلب معرفته حياة كاملة من النمو المتكامل . وعلى هذا المستوى يرى الإنسان ما وراء عالم الشهادة وكذلك ما وراء لغة الشرع من حقيقة .

ويؤكد الغزالي أن معرفة الحقيقة ، التي تتطلب في رأيه اليقين في القضايا الروحية ، أمر في وسع الإنسان الوصول إليه . ولكن هذا الوصول يتطلب من طالب المعرفة أن يثبت في نفسه جميع الفضائل التي تولف شخصية الإنسان الكامل ، كما يتطلب منه إبان التجارب التي يمر بها لتثبيته : هذه الفضائل أثناء عملية نموه النفسي ، أن يمر بجميع درجات المعرفة المكتسبة عن طريق الحواس والعقل والروح . فالبصيرة بالأمور الروحية ضرورة للبصيرة بالحقيقة .

وليس للمبتدئ الذي يريد معرفة مسألة روحية إلا أن يبدأ بما يصله من السمع أي تراث فكوى ، وبما يوحى إليه ذلك التراث . وعليه أن يرجى حكمه على ما في السمع من صحة أو كذب ، إذ أن المبتدئ لا يكون قد حقق بعد القدر الكافي من النمو الذي يمكنه من ذلك السمع ببصيرته ، وبذلك يكون عاجزاً عن تأييد ما فيه من حقيقة أو رفضها . وفي الوقت الذي يكون فيه خاضعاً للسمع ، يكون هدفه كباحث عن الحقيقة أن ينمي ملكاته ليفهمه وليكتشف بنفسه حقيقة ما فيه من أمور . وينطوي نموه على تساؤل مستمر عما يتعلمه ، ولكن ما يتعلمه أو يمر به من تجارب في المراحل المبكرة من رحلته في طلب العلم ، يكون مبدئياً ويظل كذلك ، إلى أن يحصل أخيراً على ما يتمتع به الصوفي من بصيرة ، أي يعرف الحقيقة عن طريق الذوق المباشر ويعرف نفسه على مستوى الكمال المتكامل .

ومن المهم أن نلاحظ أن الغزالي في كل بحث من بحوثه عن طبيعه الوجود يتناول بالبحث في الوقت نفسه ، طبيعة المعرفة ووحدة المعرفة والخبرة في الإنسان الكامل النمو . فالحقيقة تتكشف على درجات لطالها تناسب مراحل تفهمه لطبيعته الذاتية ، وتتمو طبيعته نحو الكمال كلما ازدادت معارفه وخبراته بالوجود.

فتكون العناصر الثلاثة ، وهى ، معرفة الوجود ، وسر المعرفة ، ورياضة النفس جوانب من عملية واحدة لا تتجزأ فى نفس طالب المعرفة ، وسبق لنا أن رأينا فى الفصل السابق أن طلب المعرفة ورياضة النفس أمران مترابطان وينموان فى عملية واحدة . ونستطيع الآن أن نضيف بعداً ثالثاً إليهما ، وهو درجة تفهم الفرد للوجود ، الذى يتكشف للإنسان مع مراحل نموه فى المعرفة وفى رياضة النفس . وهكذا تصبح الأبعاد الثلاثة متشابهة ومترابطة فى عملية واحدة من النمو الشخصى ، ويجب أن تبحث ككل واحد إن أمكن ذلك . لكن مثل هذا المنهج غير ممكن من الناحية اللغوية ، كما أنه غير مرغوب فيه . فهذا المنهج الكلى يتطوى بصورة لازمة على الجوانب الروحية للمعرفة ، وعلى العلاقات بين النواحي المختلفة للوجود ، التى يعتبرها الغزالى فى حدود مصطلحاته «روحية» أيضاً . وتتحدى هذه الجوانب وهذه العلاقات التعبير اللغوى ، لأنها من علم المكاشفة التى لا يتم نقلها بالألفاظ وإنما يصل إليها الطالب بالذوق . وحتى لو أمكن هذه الوحدة لغوياً فليس فى الامكان فهمها ك مفهوم عملى ، إلا من قبل أولئك الذين وصلوا إلى المستوى الصوفى فى المعرفة والتجربة ، أى الذين يستطيعون رؤية الأمور الروحية التى تنطوى عليها المعرفة إذ أنهم خبروها بأنفسهم . ولا يستطيع المبتدئ الذى لم يجرب بعد النواحي المختلفة لطبيعته كلها ، والذى لا تكون هذه النواحي مترابطة فى نفسه فى كل موحد ، اكتساب المعرفة إلا كأجزاء منفصلة ، تمشياً مع معرفته لذاته ، وهى معرفة لا تزال ناقصة وجزئية غير مترابطة فى كل موحد . وتعكس مرحلة معينة من مراحل نموه المستوى المماثل من بصيرته فى رؤية الكم والكيف ورحلته فى طلب المعرفة لا بد وأن تبدأ بالكثرة والتنوع فى عالم المشاهدة . ويمكنه بعد ذلك معرفة ما وراء ذلك من عالم الملكوت ثم رؤية الوحدة التى تشمل العالمين . لكن هذه المعرفة الكلية للوجود لا تحدث إلا عندما يحقق الطالب نمواً كاملاً متكاملًا فى نفسه ، وهذا النمو الكامل المتكامل لا يحدث إلا عند معرفته للوجود ككل .

ويذكر الغزالى سبيلين للوصول إلى معرفته الحقيقة . الطريقة الأولى هى :
« تطهير القلب من كل شئ ، والابتهاال إليه سبحانه وتعالى بالكلية ، وهو طريق

الصوفية في هذا الزمان . وأما الثانية فهي طريق التعليم ، وهي طريق العلماء . وهذه الدرجة الكبيرة مختصرة من طريق النبوة ، وكذلك علم الأولياء ، لأنه وقع في قلوبهم بلا واسطة من حضرة الحق ، كما قال سبحانه وتعالى (وآتيناها من لدنا علما) ، وهذه الطريقة لا تفهم إلا بالتجربة وإن لم تحصل بالنوع لم تحصل بالتعليم . (١) وهو يذكر هذه الطريقة عادة عندما يتحدث عن الطبيعة الإنسانية ككل متحقق ، أو عندما يتحدث عن وحدة الوجود . ولا يمكن عرض هذه الطريقة عرضاً كاملاً إلا بعرض فلسفة الغزالي كاملة والتي يرتبط فيها التهج والمادة ارتباطاً وثيقاً في إطار الأبعاد الثلاثة من طلب المعرفة ورياضة النفس ومعرفة الوجود . ولأن فلا تكون هذه الطريقة إلا في متناول المستوى الصوفي من المعرفة ...

« واعلم أن الطريق الأعلى هو الاستشهاد بالحق سبحانه على سائر الخلق ، فهو غامض ، والكلام فيه خارج عن حد فهم أكثر الخلق (٢) » .

ويقوم السر في هذه الفقرة الموجزة في عبارة « الحق » التي هي من أسماء الله الحسنى والتي هي خير عبارة للمعنى الذي يوجد في هذه الفقرة ، وسنعود إليها .

وأما الطريقة الثانية فهي : « الأسهل الأدنى » ، فأكثره غير خارج عن حد الأفهام ، وإنما قصرت الأفهام عنه لأعراضها عن التدبر واشتغالها بشهوات الدنيا وحظوظ النفس . وتبدأ هذه الطريقة بدراسة الجزئيات التي يمكن للفهم العادي تبينها وإدراكها ، والتي يمكن والحالة هذه نقلها عن طريق الألفاظ . والمعرفة والتجارب التي تتحقق بهذه الطريقة ، جزئية وتمهيدية بها يتوجه الإنسان نحو غايته النهائية في معرفة الحقيقة ورؤيته وحدة الوجود . وتمت جميع المعرفة التي

(١) كيمياء السادة ص ١٥ — ١٦

(٢) الاحياء — ككتاب المحبة والشوق . ص ٢٦١٩

يطلق عليها اسم المعاملة إلى هذه الطريقة . ففي وسع اللغة وصف الجوانب العلمية للحقيقة ، ولكنها لا تستطيع وصف ما هو من عالم الملكوت والتي لا يمكن الوصول إلى معرفتها إلا بالذوق (١) .

فالغزالي إذن لا يزعم أنه قادر على تعليم الحقيقة . فالتعليم ، مهما كان نوعه محدود في نقل الحقيقة ، وإن كان بعض قوانينها متيسر للتعليم أكثر من غيره ، كما أن بعض مستويات الفهم أكثر تقبلا من غيرها . ومع ذلك ففي أحسن الظروف وأكثرها مثالية لنقل المعرفة ، حيث تسهل المادة نفسها على التعبير الصالح أمر نقلها ، وحيث يكون السامع والقارئ أكثر استعدادا للفهم ، تبقى مجالات من الحقيقة لا يمكن نقلها باللغة ، وبذلك يبقى التعليم ناقصا في نقل المعرفة إلى إنسان آخر .

وقد عرف الغزالي أن النقل اللغوي للحقيقة لا يعدو مستوى المعاملة . وقد يكون من المجدي في دراسة التعبير أن تدرس الأمثلة الواردة في كتابات الغزالي ، والتي يصل تدرج البحث فيها إلى تحذيره بأن المزيد من المعرفة لا يمكن نقله عن طريق الكلمات ، وتكون اللغة قد بلغت حدودها كأداة للتعبير عن الحقيقة .

وهكذا لا يتظاهر الغزالي مطلقا بالرغبة في التعبير عن الحقيقة بكاملها ، كما أنه لا يحاول ، إلا في حالات نادرة للغاية ، وللأسباب التي سنتولى شرحها فيما بعد ، أن يقدم البراهين على وجود الله . فعرفة الله وصفاته الحسنی . والنواحي الروحية للوجود ، كلها تتطلب بصيرة نفوق المستوى العادي للأدراك ، وتتحدى التعبير اللفظي . ومهمة المعاملة بالنسبة إلى معرفة الحقيقة يمكن تمثيلها بالمثل الآتي: فلو أردنا أن نفسر لذة الجماع إلى طفل مثلا لما استطعنا ذلك إلا بمثل من حياة الطفل وخبراته ، فنفتش في حياته عن تجربة فيها لذة ونشوة ونقول له إن هذه اللذة التي يحس بها ويعرفها تشبه نوعا مألوفة الجماع .

وفي علم المعاملة لا بد من مراعاة مرحلة النمو في المتعلم . فلو أخذنا موضوعات اللذة الإنسانية مثلا ، لوجدنا أن اهتمامات الناس فيما يشبع رغباتهم

تختلف باختلاف المرحلة التي وصلوا إليها في نموهم ، والأطوار التي يمر بها الخلق في موضوعات لذاتهم تماثل الأطوار التي يمر بها إدراكهم في نموه وتماثل هذه الأطوار لذن درجة استعداد القلب لمعرفة هذه الموضوعات بالذوق والتجربة المباشرة . فلا يدرك الإنسان مضمون عبارة تدل على لذة إنسانية إدراكا تاما إلا إذا خبر حقيقة ما تدل عليه تلك العبارة . وفي كل مرحلة من مراحل نمو الإنسان نراه يسخر من اهتمامات غيره عن لم يصلوا مرحلته في التو بعد أو ممن ترقوا إلى ما بعدها من مراحل . ويعدد الغزالي أطوار التو بالنسبة للذة فيما يلي :

« أن الصبي في أول حركته وتمييزه يظهر فيه غريزة يستلذ اللعب واللهو حتى يكون ذلك عنده ألد من سائر الأشياء ، ثم يظهر بعده لذة الزينة ولبس الثياب وركوب الدواب ، فيستحقر معها لذة اللعب ، ثم يظهر بعده لذة الوقاع وشهوة النساء ، فيترك بها جميع ما قبلها في الوصول إليها ، ثم تظهر لذة الرياسة والعلو والتكاثر ، وهي آخر لذات الدنيا ، وأعلاها وأقواها ، كما قال تعالى : اعلموا إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر ، ^(١) .

ثم بعد هذا تظهر غريزة أخرى يدرك بها معرفة الله تعالى ومعرفة أفعاله ، فيستحقر معها جميع ما قبلها ، فكل متأخر فهو أقوى ، وهذا هو الأخير (٢) .

فغاية الإنسان تعرف بدرجة الكمال في آخر مراحل نموه ولكن مقدرته على التعلم والإدراك تتوقف على المرحلة التي يمر فيها عندئذ .

هذا الموقف من « التعليم » مستمد من روح القرآن الكريم . فالقرآن لا يعلم وإنما يذكر الإنسان بأن يفكر بآيات الله ، التي يصورها على أنها الدلائل لتوجيه

(١) سورة الحديد — آية ٢٠

(٢) الأحباء — كتاب المحبة والشوق — ص ٢٦٠٩

الإنسان في سعيه وراء المعرفة . والإشارة إلى هذه الآيات واضحة في كل صفحة من صفحات القرآن . ولا ريب في أن الآية الكريمة التي تقول « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم الحق » (١) توضح موقف القرآن في هذا الموضوع . وعبرة « لعل » في آيات كثيرة مثلاً ، تدل على موقف القرآن في غاية الأهمية من التعلم . فوجود كافة الشروط الخارجية لاكتساب المعرفة قد لا يعني أن يتعلم الإنسان بحكم الضرورة ، أن يصل إلى الحقيقة . فالمعرفة العقلية التي يستطيع الإنسان لاكتسابها تعتمد أيضاً على حالة قلبه « كمستقبل » .

وعلى ضوء هذا نرى اهتمام الغزالي بتربية الصفات والحصال التي يجب توافرها في طالب المعرفة ، ليتمكن عن طريقها من تعهد بصيرته وتمييزها ، تماماً كاهتمامه بالأدلة الظاهرة التي تكشف في النهاية عن حقيقة موضوعات المعرفة . وهو يستعيز عن علم الكلام بعلم المعاملة للسعي وراء المعرفة . فالمعاملة توجه طالب العلم نحو هدفه النهائي بواسطة تدريسه ، كل ما يمكن نقله بالتعبير اللفظي ، بينما تؤكد المعاملة في الوقت نفسه التفاعل الوثيق والمتناسك ، بين الفضائل والإتجاهات التي يجب على المرء أن يثبتها في نفسه ، وبين قدرته على تفهم موضوعات المعرفة والخبرة . لكنها ، أي المعاملة ، لاتدعى على أي حال التعبير عن الوحدة في هذه العملية . وكل ما تستطيع أن تفعله ، هو أن تؤكد أن الإنسان يستطيع أن يوجه نفسه بين جميع الجوانب المختلفة للمعرفة والخبرة ، عن طريق تنمية حال في نفسه تكون النواحي المختلفة لشخصيته كلها فيها متحدة في كل متناسق . وتكون الشخصية الكاملة المتحققة وسيلته الوحيدة لرؤية الوحدة التي تربط بين الدرجات المختلفة في معرفته وفي خبرته بالوجود .

وينطبق هذان الاعتباران ، أي القيود الموجودة في اللغة والتي تحول بينها وبين نقل الحقيقة كاملة ، ودرجة استعداد طالب المعرفة لمعرفة الحقيقة ، على كل موضوع في المعرفة ، إذ أن كل شيء في هذا الوجود له جانب روحي — أي لا تدركه الحواس — وراء جانبه المشاهد .

وأهمية هذين الاعتبارين تبرز بوضوح أكثر عندما يناقش الغزالي أبواب الإيمان . فكل باب من أبواب الإيمان تفترض معرفته على مستوى اليقين، توافر ثلاثة عناصر عند العارف وهذه العناصر مترابطة ولا يمكن تجزئتها في الواقع ، وإن كنا نفرد كلا منها عن مستوى المعاملة . والعناصر الثلاثة التي تولف اليقين هي العلم ، ويعني نوع المعرفة الخاصة بذلك الباب من أبواب الإيمان ، والحال ، وتعني حالة القلب ، أو الصفات التي يجب توافرها فيه كعالم بذلك الباب، والعمل وهو السلوك المتصل بتلك المعرفة وذلك الحال من الوجود من ناحية ، والذي ينعكس نوعيتهما ويؤكدهما من ناحية أخرى .

وهكذا يتحتم على طالب المعرفة ليكون على يقين من حقيقة التوكل أو من حقيقة التوبة مثلاً، أو من حقيقة غيرهما من الأبواب التي يصف الغزالي الإيمان على أساسها ، أن يكون قد تحقق في نفسه العلم والحال والعمل . المتعلقة بباب من هذه الأبواب . فهذه هي العناصر الثلاثة المترابطة التي يتألف منها كل باب من أبواب الإيمان .

فالعلم وحده غير كاف ، كما لا يمكن تحقيقه دون وجود العنصرين الآخرين . وعلى الرغم من إمكانية نقل جزء من العلم في هذه الأبواب عن طريق الآخرين، إلا أن هذا العلم ناقص ، وذلك لأنه ينقل محدوداً بمحدود اللغة التي تعجز عن نقل الحقيقة كاملة . ويكون اليقين في أبواب الإيمان، عملاً بحقيقة الإنسان بصورة خاصة . ويتوصل إليه عن طريق العلم والتجربة الشخصية والسلوك المتصل بهذه الأبواب في حياة مستمرة من النمو الذاتي ، فالعلم يوجه الإنسان نحو تحقيق هذا الهدف . وعلى طالب المعرفة ليتمكن من معرفة ما يحاول العلم أن ينقله إليه؛ أن يكتشف لنفسه ما تبدل عليه لغة هذا العلم ، ويتحقق هذا عن طريق ذلك النوع من الرياضة النفسية التي سبق لنا أن شرحناها في الفصل السابق .

ويتجنب الغزالي ، إلا في بعض الحالات الخاصة والنادرة ، أسلوب البرهان على نقل العلم بالله ، أو بأية حقيقة روحية أخرى . ولعل أسمى ما يأخذه على المتكلمين والفلاسفة أن البراهين التي يستخدمونها عقيمة بطبيعتها وعاجزة عن نقل العلم بها . فالبراهين تتجاهل الاستعداد عند طالب العلم لتقبل الحقيقة ، كما

تجاهل قدرته على فهم حقائق الأمور التي تحاول الألفاظ التعبير عنها وشرحها. ويقوم الفلاسفة والمتكلمون بتنظيم مادتهم وتصنيفها على أساس قواعد العقل، فقط، وهي قواعد لا تصلح لتمثيل حقيقة الأمور الدينية تمثيلاً كاملاً. ومع ذلك فإن البرهان له دور تعليمي مهم عند الغزالي. فهو مفيد من ناحية وله خطورة من ناحية أخرى. وتقوم فائدته على أنه يؤمن لطالب العلم قاعدة ثابتة على مستوى إدراكه، أما خطورته فهي ادعاء البرهان على أن يعرض الحقيقة عرضاً كاملاً. ويكتسب طالب العلم في الحالة الأولى بعض التوجيه المبدئي لمستوى تفهمه، ويساعده ذلك على عدم الاستسلام لليأس في طلبه للحقيقة، أما في الحالة الثانية فإن الفيلسوف قد يترك طالب المعرفة وقد حمله إحساساً من الرضى والقناعة في تحصيله، فيمنعه بذلك عن المتابعة والتعمق ليصل إلى المستوى اليقيني من المعرفة.

ولعل أعظم إسهام يستطيع التعليم أو الكتابة تقديمه في نقل الحقيقة هو، كما يرى الغزالي على ضوء مفهومه للمعاملة، نقل تلك النواحي من الحقيقة التي تقع ضمن حدود الإدراك الحسي، والتحققات العقلية. ولكنه مع ذلك يعترف ويحذر بأن هذا النقل لا يبدو أن يكون إعداداً للإنسان ليقوم هو بنفسه باكتساب الحقيقة. وتكون الأمور التي تتعدى حدود الإدراك الحسي والعقل، فوق مستوى الكتابة والتعليم. وتكون المعرفة في هذه الحالة، تصويراً شخصياً أساسه كل ما في المعاملة من علم وتجربة. وتكون المعاملة في مجموعها، دليلاً على طبيعة الأمور الدينية تماماً كما يكون عالم المشاهدة دليلاً على عالم الملكوت. وتكون المعاملة ضرورية لتوجيه طالب العلم، وتحديد اتجاه بحثه عن الأمور الدينية، وإن كان اكتشاف حقيقتها عملاً شخصياً يحققه الإنسان بصورة خاصة. ومن الضروري تجنب البراهين في القضايا الروحية الصافية، إلا إذا كان هناك ما يبرر اللجوء إليها تبريراً كافياً. « فمعرفة الروح الإنسانية صعبة جداً، لأنه لم يرد في الدين طريق إلى معرفته إذ لا حاجة في الدين إلى معرفته. لأن الدين هو المجاهدة، والمعرفة علامة الهداية كما قال سبحانه وتعالى « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم

سبلنا . ومن لم يجتهد حق اجتهاده ، لا يجوز له أن يتحدث منه في معرفة حقيقة الروح^(١) .

ومع هذا فنحن نرى في بعض كتب الغزالي ورسائله بعض الحجج والبراهين التي تحاول إقامة الدليل على وجود الله ووحدانيته . وسنناقش على سبيل المثال الأسس التي يبرر بها الغزالي كتابة رسالته المشهورة « رسالة القدس » التي يعرض فيها « البراهين » على وجود الله بالطريقة التقليدية . (٢) .

وتعتبر « رسالة القدس » من أكثر محاولات الغزالي وضوحاً في عرض البراهين على وجود الله وعفاته الحسن . ويشير اسم هذه الرسالة إلى أن الإمام قد كتبها بعد أن أضاء الله قلبه بنور اليقين ، عندما كان في مدينة القدس ، إبان جولاته الصوفية المشهورة . وكانت البراهين والحجج التي أوردتها في هذه الرسالة معروفة عند فقهاء عصره ، وقد نحا هو فيها منحى المتكلمين بمنتهى الدقة والتقليد . ولا ريب في أن المتكلمين ربما اعتبروا هذه الرسالة عملاً رائعاً في عرض الحقيقة على أرفع صعيد ، وإذاًما تجاهلنا ما في الرسالة من سهولة نسبية في اللغة ، وهما من خصائص أسلوب الغزالي في جميع كتاباته ، فإننا لا نجد في الواقع فرقاً بين مضمونها وبين كتاب « الإرشاد » للجويني ، وهو الكتاب الذي جعل من أستاذ الغزالي هذا أحد كبار علماء الكلام . ولعل الفرق الوحيد بينهما أن كتاب « الإرشاد » كتب للخاصة بينما كتبت « الرسالة » لعامة المسلمين . ولعل هذا الفرق في الهدف وفي مجال الإهتمام ، هو أحد الأمثلة البارزة التي تمكنا من تقدير إسهام الغزالي الضخم في الفكر الإسلامي .

ولعل من المهم كل الأهمية ، أن هذه الرسالة ، جاءت في كتاب الأحياء فوراً بعد الهجوم العنيف الذي شنه الغزالي على النظام التقليدي الذي يتبعه علماء الكلام ، وبعد عرض آرائه في تفسير الحقائق الروحية التي ورد ذكرها في

(١) كيمياء السعادة - ص ٩

(٢) رسالة القدس أو « لوائح الأدلة للعقيدة » هي الرسالة التي كتبها الغزالي بالقدس ، وتكون هذه الرسالة الفصل الثالث في كتاب قواعد العقائد من الأحياء ص ١٨٠ .

الشرع . ومع هذا فإن الرسالة لا تخرج في روحها وأسلوبها ومستوى تفكيرها عن علم الكلام ، ومن حقنا هنا أن نتساءل والحالة هذه عن الأسباب التي دفعت الغزالي إلى تقليد أسلوب المتكلمين في هذه الرسالة ، والتي حدث به إلى عرض البراهين على وجود الله . ولقد أحس الغزالي نفسه بغربة هذا الموقف إذ يرد إحساسه هذا في المقدمة التي وضعها « لرسالة القدس » .

فهو يقول في هذه المقدمة أن مادفعه إلى كتابة الرسالة هو خوفه من أثر الكلام الباطل على عقول الذين لا يستطيعون تمييز الحق من الباطل وعلى عقول الذين لا يستطيعون تكريس حياتهم كلها في طلب الحقيقة . ولعل وجود « الكلام الباطل » في مجتمع من المؤمنين يجعل من الضروري وضع مقابل له من « الكلام الصحيح » . ولولم يكن الكلام منتشرأ ، ولم تكن الحجج الباطلة منتشرة في مجتمع المؤمنين غير المدربين في صنعة الكلام لكانت أية محاولة لإقامة البرهان على وجود الله ، وشرح صفاته بالكلام ، إنما تدل على جهل صاحبها بحقيقة هذه الأمور . والإيمان بالله يولد مع الإنسان في فطرته ، وليس في وسع الإنسان أن ينجو من حث الفطرة للبحث عن خالق الوجود ، أو من الرغبة في الوصول إلى تفسير مرض الوجود . يضاف إلى هذا أن في القرآن الكريم عدداً كبيراً من الآيات تهدي إلى الإيمان . وتتطلب هذه الآيات نوعاً من التأمل الذي يستطيع الإنسان العادي القيام به ، وهي كافية لأن تهديه إلى الإيمان بالخالق الواحد ، الذي يهيمن على الكون كله ، كما أنها تكفي طالب المعرفة إلى السعي وراء آفاق لانهاية سا في طلبه الله .

ولإذا ما استثنينا مناهج الصوفية والفلاسفة ، فإن علم الكلام كان المنهج الغالب على مختلف المدارس الشرعية الفكرية بما فيها أهل السنة ، ولو يكن العامة قادرين على التمييز بين الباطل والحق فيها يتضمنه علم الكلام من دهاء ومكر . فكان إيمانهم معرضاً للخطر من بعض الذين يعرضون للقائد الزائفة تحت ستار الكلام ، وكانت وجهة نظر الغزالي أن الكلام ، وإن كان كنهج عاجزاً عن إكتشاف الحقيقة أو التعبير عنها ، إلا أنه قادر إما على التأثير على سلامة عقائد العامة أو على حمايتها من هذا التأثير . وكان هدفه من « رساله القدس » حمايته عقائد العامة

إذ رأى من الضروري تزويدهم بأداة صحيحة يستطيعون إستعمالها في تمييز الصحيح من الباطل فيما يسمعون من الكلام وكان لا بد لمثل هذه الوثيقة إذن من أن تستعمل نفس التعابير والاصطلاحات الكلامية ونفس المنهج الكلامي .

ولهذا لم توجه رسالة القدس هذه إلى طالب العلم الرغبة في معرفة الحقائق الروحية ، كما لم يقصد منها أن تكون تعبيراً صادقا عن هذه الحقائق ، فإذا حفظها الناس ، وعرفوا تعابير الكلام ومصطلحاته ، ربما استطاعوا أن يميزوا الباطل في كلام بعض المتكلمين ، عن طريق مقابلة ما تعلموه من هذه الرسالة بكلامهم . وقد أوضح الغزالي هدفه هذا عندما قال عن رسالته أن « فيها لواضع من الأدلة مختصرة من غير تعمق »^{١٣} ، وهو لا يدعى في الواقع أنها تزيد عن أن تكون خطوة أخرى فوق العقيدة المبسطة الحالية من الحجج المنطقية ، التي كان الغزالي قد وضعها لطلاب المدارس ليحفظوها .

وكان الغزالي مقتنعاً بالنسبة لإيمان العامة بأن الفطرة الموجودة في كل إنسان حافز كاف للبحث عن الله ، وأن الشواهد العديدة والكثيرة الواردة في القرآن الكريم كافية لارضاء هذه النظرة . وكان يرى أن البراهين اللفظية على وجود الله لم تكن غير ضرورية لحسب ، وإنما كانت خطيرة من حيث أنها تدعى إمكانية نقل العلم بالله إلى الآخرين . ولعل العبارة الأخيرة في مقدمة « رسالة القدس » تكشف النقاب عما أحس به الغزالي من تردد في اللجوء إلى البرهان لإثبات وجود الله فبعد أن يقول « بأن في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ، ما يغني عن البرهان » ، نراه يقول . . . « ولكتنا على سبيل الاستظهار واقتداء بالعلماء النظار نقول .. »^{١٤} . وكان هدفه من رسالته هذه حماية العامة من المنطق الباطل .

وليس الغرض من هذا العرض تأكيد اهتمام الغزالي البالغ بحماية عقائد العامة ، ولكن كان الغرض منه أن نوضح بأن الغزالي لم يكن يرى في فن البراهين والحجج في ميدان الحقائق الروحية سوى مجرد وسيلة للحماية وليس مرشداً إلى

(١) الاحياء — كتاب قواعد العقائد ص ٨٠

(٢) الأحياء — كتاب قواعد العقائد ص ١٨٣

العلم الصحيح . وقد عبر عن هذه الفكرة تعبيراً واضحاً وقوياً في مكان آخر في العبارة التالية :

« وإنما يتميز المتكلم عن العاى ، بصنعة المجادلة والحراسة ، فأما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وجميع ما أشرنا إليه في علم المكاشفة ، فلا يحصل من علم الكلام . بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً عنه ،^(١) .

وقد سبق لنا أن رأينا أن نقطة التحول الحاسمة في حياة الغزالي الروحية والفكرية ، كانت عندما اكتشف عقم مناهج علماء الكلام ، كوسيلة لمعرفة الحقائق الروحية . وكان اكتشافه هذا أعظم ما قدمه إلى الإسلام من اسهام . ورأينا من قبل أيضاً أن الغزالي لم يختلف مع المنطق كمنطق ، وإنما كان اختلافه مع الأهمية التي كان العلماء يعطونها له في استخدامه كأداة لمعرفة الله . وقد هبطت مكانة البرهان عند الغزالي في القضايا الروحية من منزلتها السامية في العلوم الدينية إلى منزلة الشر الذي لابد منه لحماية عقائد العامة .

ولم يهدف الغزالي ، عن طريق تحطيمه لادعاءات الكلام ، ولإبراز حدوده وعيوبه بصورة مقنعة إلى إنقاذ السنة من الوقوع أسيرة للعبارات وأشكال التعابير المنطقية فحسب ، بل أراد أيضاً أن يحررها من خطر التزمت العقيدى المرتبط بالإيمان بأن اللفظ والمنطق قادران على ضبط جميع جوانب الحقيقة .

ولعل من المجدى قبل البحث في مبدأ التوحيد كالأغاية النهائية في فكر الغزالي ، أن نستعيد الآيات القرآنية المتعلقة بطبيعة الله .

يقول تعالى :

« الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ، له ما في السموات وما في الأرض ، من ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه يعلم

(١) الأحياء . كتاب العلم ص ٢٩

عدالته أحد ، ويجب الله من اكتشاف وعرف وأطاع إرادته تعالى في خلقه .
وهذه الطاعة هي سعادة الإنسان ، ولا يعصى الله ويتخالف إرادته إلا من استمر
في جهله ، ومن استمر في جهله استمر في شقائه . ومع أنه القادر تعالى على كل شيء ،
إلا أنه لا يبدل سنته التي سنّها لخلقّه .

وكان التوحيد أهم مبدأ في الإسلام ، قبل الغزالي ، فلما جاء الإمام طور هذا
المبدأ إلى مبدأ شامل ، ضم فيه جميع آفاق المعرفة والخبرة الإنسانية ووجد بينها
في كل واحد متكامل مترابط . وهذا الكل يراه طالب المعرفة في نهاية رحلته
الطويلة في طلب الحقيقة . فتصبح آفاق المعرفة والخبرة المختلفة من طبيعية وغيبية
وعلمية وإحساسية وعاطفية وإدراكية وروحية وأخلاقية وسياسية واجتماعية
وقانونية وإقتصادية مترابطة في كل واحد ، إذا وصل الإنسان إليه استطاع أن
يفهم كل واحد من هذه الميادين فهما أوسع وأعمق .

فبعد أن اكتشف الغزالي عقم علم الكلام ، واكتشف الصفات التي يجب أن
تتوافر عند الإنسان لمعرفة الأمور الروحية ، ركز جهوده كلها في تطوير هذا
النظام الشامل . وجعل من صفات الله الحسنى ولاسيما الوحدةانية ، الغاية النهائية
التي يجب أن تتحكم في عملية النمو نحو الكمال الكامل ، والتي عندها يرى الإنسان
وحدة الوجود كله ، « بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد ، فلا يرى
الكل من حيث أنه كثير ، بل من حيث أنه واحد . وهذه هي الغاية القصوى
في التوحيد ، (١)

وحدة الله تعالى هي الغاية النهائية للمعرفة والخبرة ، لا تتطلب لطريقة
مباشرة ، ولكن بما يعبر عنها في وحدة الوجود ، كما أنها لا تتطلب عن طريق الجهد
العقلي وحده ، إذ تفترض معرفتها نموا كاملا متكاملا في الإنسان الذي يرى على
المستوى الصوفي من وجدّه الجوانب الروحية في نفسه وفي العالم ، والذي أقام
الوحدة في نفسه وصار بذلك قادراً على رؤية وحدة الله تعالى .

(١) كتاب المحبة والشوق والانس والرضا من الأحياء ، ص ٢٦٢٥

فبدأ التوحيد يخدم كهدف يتوجه نحوه طالب المعرفة . ويخدم كافتراض في أن كل الوجود وكل ما يحدث فيه هو كل واحد خاضع لإله واحد . ويخدم كافتتاح للمعرفة ، يتقبله المبتدئ أولاً بالتقيد والإيمان ، ثم بالعقل ، ثم يتوجه بعد ذلك ليرى وحدة الوجود مع الكثرة في الأشياء ، ووحدة نفسه مع جوانب شخصيته المتعددة .

وأكثر الفقرات وضوحاً في كتابات الغزالي عن مفهومه الشخصي لله موجودة في كتاب « المحبة والشوق والأنس والرضا » من كتاب الأحياء ، والتي تبدأ بـ « واعلم أن أظهر الموجودات وأجلها هو الله تعالى » (١) . وستقل فيما يلي صورة لما قاله الغزالي في هذه المناسبة ، ليرى القارئ أن الغزالي ، لا يحاول أكثر من عرض أمثلة قد تعين إلى الوصول إلى معرفة الله سبحانه وتعالى .

ومعنى الجملة السابقة بأن الله هو أظهر الموجودات وأجلها ، أن من بين موضوعات المعرفة يجب أن تكون معرفة الله تعالى أول ما يكتسبه الإنسان وأسهل الأشياء على فهمه ، لكن الواقع هو عكس هذا ، فما هو التفسير لذلك ؟ ويرى الغزالي في المثل التالي ما يخدم غرضه في هذه المسألة :

إذا رأينا إنساناً يكتب ، يتبين على الفور أن هذا الإنسان حى ، وأنه يملك العلم والقدرة والإرادة على الكتابة . ولكن ليس من بين هذه الموضوعات فى المعرفة ما يدرك لحواس ؛ وكل ما نملكه من دليل على معرفتها هو حركة الإنسان أثناء الكتابة ، ولكن بهذا الدليل وحده ، يتبين لنا أن هذه الصفات هى أظهر وأجلى لنا من سائر صفات ذلك الكاتب بما فى ذلك صفاته الظاهرة التى ندركها بالحواس ، ولانستطيع معرفة صفاته الظاهرة بملاحظة يده وحدها ؛ وكذلك لانستطيع التيقن من بعض صفاته الظاهرة الأخرى ، كقدار طوله ، واختلاف لون بشرته وغير ذلك من صفاته . أما حياته وقدرته وإرادته وطاقته على الكتابة وكونه إنساناً ، فكلها أمور جلية لنا وواضحة لدينا ، وإن كانت حاسة البصر عندنا لا ترى أكثر من حركته التى لاعلاقة لها بهذه الصفات على الإطلاق .

وتقوم نظرية النزالي في المعرفة وراء هذا المثال . فهناك ثلاثة عناصر أساسية في عملية المعرفة هذه . وأول هذه العناصر هو وجود شيء خارجي يقبل المعرفة ، وهذا هو الإنسان الذي يكتب والعنصر الثاني هو أن هناك من يرى ويدرك هذا العمل ، والعنصر الثالث هو أن الإدراك عملية وليس حادثاً بسيطاً . وهذه العملية هي التي تهتمنا في مجال بحثنا هذا هنا ، فهي تبدأ بالإدراك الحسي ، وفي هذه الحالة لا يمكن أن نبدأ ببداية أخرى . فحاسة البصر تربط بين من يرى وبين ناحية معينة من الشيء المنظور ، ولكن كل ما تحمله هذه الحاسة إلى الذي يرى هو دليل ، ويكون هذا الدليل أساساً كافياً لإدراك الصفات الأخرى ، التي لا يمكن إدراكها في هذه الحالة إلا بهذا الدليل . وهذه المعرفة الناتجة لصفات الشخص المشاهد هي فوق إدراك الحواس ، وتحدث بصورة كلية في نفس الذي يرى فهي إذن معرفة للذي يرى لذاته هو وتصبح له أساساً لمعرفة ما يشاهده ، فالذي يرى يعرف عن طريق معرفته بذاته ، أن الحركة التي جاءت حاسة البصر بها ، لا يمكن أن تقع إلا إذا كان الشيء الذي تقع فيه ، يملك الحياة والقدرة والإرادة والمعرفة .

وهذه الناحية الأخيرة في عملية المعرفة ، هي التي تسمى بالفهم . ويقوم الفهم في هذه الحالة على عنصرين أساسيين أولهما : الأدلة التي تصل من الخارج؛ وثانيهما معرفة المدرك لنفسه التي بها يفسر هذه الأدلة .

ونصل من هذا إلى أن ثمة عملية مشابهة تقع في مجال معرفة الله . والفرق الوحيد بين معرفة حياة الكاتب وقدرته وإرادته وعمله كما في المثال السابق وبين معرفة صفات الله الحسنى يقوم في أن خصائص الكاتب وصفاته توجد في شيء نستطيع رؤيته وتمييزه بحواسنا ، فالكتابة التي نراها هي نتيجة لا يمكن أن توجد إلا إذا وجد كاتبها . فنحن نرى الكاتب كله من ناحية ، وندرك نوع حركته من الناحية الأخرى . ولا يمكن أن تحدث هذه الحركة إلا في شيء مثلنا ، أي شيء يملك الحياة والقدرة والعلم ليستطيع الكتابة . أما بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى فكل ما تستطيع حواسنا نقله إلينا عنه هو الحركة ، أو الكتابة . بالنسبة إلى المثال الذي ذكرناه . إذ أن ما نقله لا يتعدى آثار الفاعل ، أما الفاعل

نفسه فلا . ولكن عن طريق معرفتنا بأنفسنا نستطيع أن نستنتج وجود كائن أعظم يملك الصفات التي بها يصبح كل ما نشاهده ممكناً ، أو على حد تعبير المثال ، لا بد من وجود كاتب أعظم لهذا الكون ، فنحن نرى « الكاتب » وندرك بالتالى صفاته وحقيقته وجوده . « فكل ما نشاهده وندركه بالحواس الظاهرة والباطنة » دليل على وجوده ، وكل دليل مما نشاهده يعيننا على المزيد من معرفة صفاته تعالى . . وفى هذا يقول الغزالى . .

« بل أول شاهد عليه أنفسنا وأجسامنا وأصافنا ، وتقلب أحوالنا ، وتغيير قلوبنا ، وجميع أطوارنا فى حركاتنا وسكناتنا . وأظهر الأشياء فى علمنا أنفسنا ، ثم محسوساتنا بالحواس الخمس ، ثم مدركاتنا بالفعل والبصيرة . وكل واحد من هذه المدركات له مدرك واحد وشاهد واحد ودليل واحد ، » (١) .

وعلى طالب المعرفة أن يعرف نفسه والكون قبل أن يتمكن من معرفة الله ، وكلما ازدادت معرفته بالكون كلما توسعت معرفته بالله ، لكن معرفة النفس والكون ليست الغاية النهائية ، وإنما غايته هى معرفة الله عن طريق معرفة أفعاله ، لا يرضى بمعرفة جانب من جوانب الوجود ، وغاية هذا الطالب هى فهم الوجود فى جميع جوانبه وزواياه الممكنة على أنه كل واحد من خلق إله واحد . فتكون معرفة كل جانب دليلاً إضافياً يودى إلى المزيد من المعرفة الشاملة للكل . وبملك طالب المعرفة فى الطريق التى تصل به إلى معرفة الله عدداً من الأدلة فى نفسه وفى العالم تدل على وجود القدرة والنظام والحكمة ... والوحدة . . وهذا الطالب نفسه هو المعيار الذى به تدرك هذه الأدلة ، وعليه إذا أراد أن يكون معياراً صادقاً أن ينمى مداركه ليمبلغ حدود الكمال فى نفسه . وفى نموه هذا يجب أن يسير بتوجيه من الشرع ومن العلوم والتجارب الإنسانية . أما أن يصل إلى اليقين فى وجود الله ، أو يصل إلى معرفته تعالى بدون هذه الوسائل فغير متيسر لطالب المعرفة إلا إذا شاء الله ، فمعرفة الله هى نهاية الرحلة وليست بدايتها . وأما رياضة

النفس ومعرفتها ومعرفة الكون فهي الوسائل التي يعتمد عليها طالب المعرفة في رحلته للوصول إلى هدفه النهائي .

ويناقد الغزالي في كتابه « الأحياء » مبدأ التوحيد بالتوكل . ومبدأ التوحيد هو ما يجمع بين الجوانب المختلفة من فكر الغزالي كله ، فبدأ التوحيد هو الذي يؤلف بين الظاهر والباطن في الوجود ، وهو المبدأ الذي يربط في النهاية من ناحية فلسفة المعرفة ، بين درجات المعرفة والخبرة المختلفة ومجالاتها ويوحدها في كل واحد . وهو المبدأ الذي يوجه من الناحية النفسية التجارب العاطفية العادية للإنسان ويوجه نموها نحو التكامل السكلي . ففي كتاب « المحبة » من الأحياء يجعل الغزالي التجارب العادية في الحب هي الأصل الذي إذا نما نمواً كاملاً ومتكاملاً مع غيره من صفات الإنسان ، كان الأساس في تفهم محبة الله سبحانه وتعالى . وفي كتاب « التوبة » يتحدث التوبة في القلب الذي حقق الوحدة مع نفسه ومع ما حوله . أما من الناحية الاجتماعية فبدأ التوحيد هو الذي جعل الغزالي يرى الوحدة بين الجنس البشري ، ويرى التكامل بين أنواع الحياة المختلفة عند أجناس البشر . ولقد أوضح هذه الفكرة تمام الإيضاح في كتاب « الشكر » وكتاب « ذم الدنيا » وغيرها من الأحياء ، وسنقوم بمناقشة بعض النواحي المتعلقة بهذه الفكرة فيما بعد . أما من الناحية السياسية فإن مبدأ التوحيد هو الذي يخلق الرابطة الوثيقة بين أعمال الحياة الدنيا ، وبين قضايا وأمور الدين ، أي الحياة التي تتصل بالنفوس الداني للإنسان . وقد أوضح هذه الفكرة لإيضاحاً كافياً في كتاب « العلم » ، وفي كتاب « ذم الدنيا » . وهو في الكتاب الأول (العلم) يقسم النشاطات الإنسانية كلها إلى « علوم » مترابطة في كل شامل ، منها ما يتعلق بالدين ومنها ما يتعلق بالدنيا . وإذا أردنا الإيجاز قلنا إن مبدأ التوحيد هو المحور الأساسي الذي تقوم عليه نظريات الغزالي الفسكرية كلها .

وهو يناقش التوحيد في مفهومه الفلسفي كما قلنا مع مناقشته للتوكل . والفقرة التالية المقتبسة من كتابات الغزالي تعتبر من الناحية الأولى مثلاً على أسلوبه في مناقشة قضايا الإيمان كما تعتبر من الناحية الثانية تمهيداً لمناقشات تالية . فهو يقول ..

« اعلم أن التوكل من أبواب الإيمان . وجميع أبواب الإيمان لا تنظم إلا بعلم وحال وعمل . والتوكل كذلك ، ينتظم من علم هو الأصل ، وعمل هو الثمرة ، وحال هو المراد باسم التوكل . فالعلم هو الأصل ، وهو المسمى لإيماناً في أصل اللسان ، إذ الإيمان هو التصديق ، وكل تصديق بالقلب فهو علم ، وإذا قوى سمي يقيناً ، ولكن أبواب اليقين كثيرة ، ونحن إنما نحتاج منها إلى ما نبني عليه التوكل ، وهو التوحيد ، الذي يترجمه قولك : (لا إله إلا الله وحده لا شريك له) والإيمان بالقدره التي يترجم عنها قولك (له الملك) ، والإيمان بالجود والحكمة الذي يدل عليه قولك (وله الحمد) ،

« فن قال : لا إله إلا الله وحده ، لا شريك له ، له الملك وله الحمد ، وهو على كل شيء قدير ، تم له الإيمان الذي هو أصل التوكل ، اعني أن يصير معنى هذا القول وصفا لازما لقلبه ، غالباً عليه ، ،

« فأما التوحيد فهو الأصل ، والقول فيه بطول ، وهو من علم المكاشفة ، ولكن بعض علوم المكاشفات متعلق بالأعمال بواسطة الأحوال ، ولا يتم علم المعاملة إلا بها . فإذا لا تتعرض إلا للقدر الذي يتعلق بالمعاملة . وإلا فالتوحيد هو البحر الخضم الذي لا ساحل له ، (١)

ويميز الغزالي بين أربع مراتب في إدراك التوحيد . فالمرتبة الأولى من التوحيد هي « أن يقول الإنسان بلسانه « لا إله إلا الله » وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين ، (٢) . فمثل هذا الإنسان مسلم في عين المجتمع من الناحية الشرعية ، وذلك لأن الشريعة لا تستطيع الحكم على النوايا الباطنة للإنسان . أما في نظر الله سبحانه وتعالى فالوضع مختلف ، إذ أن الله وحده هو القادر على

(١) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ١٥٨

(٢) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ١٥٨

معرفة حقيقة ما يضره الإنسان . أما المرتبة الثانية في التوحيد فهي « أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه ، كما صدق به عموم المسلمين ، وهو اعتقاد العوام » (١)

وتكون المرتبة الثالثة في التوحيد « أن يشاهد ذلك بطريق الكشف ، بواسطة نور الحق ، وهو مقام المقربين ، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار » (٢)

أما المرتبة الرابعة في التوحيد فهي ...

« أن لا يرى في الوجود إلا واحداً ، وهي مشاهدة الصديقين ، وتسميه الصوفية « الفناء في التوحيد » . لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً ، فلا يرى نفسه أيضاً وإذا لم يرنفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده ، بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه والخلق » (٣)

ويرفض الغزالي فكرة الفناء ، على اعتبار أن النفس البشرية تذوب وتفتى في الذات الكلية . فالله سبحانه وتعالى غير ما يخلق وما يخلق لا يصبح جزءاً منه . فالنفس الإنسانية كيان قائم بنفسه ، أما « الفناء » فهي حالة غيبية متطرفة للقلب ، تصبح النفس فيها غير واعية لذاتها ، في تلك اللحظة الحافظة عندما لا ترى في الوجود إلا واحداً

وتسير هذه المراتب الأربع لتفهم التوحيد جنباً إلى جنب مع أربع مستويات من نمو النفس ، ومع أربع أنواع من المؤمنين . فالأول موحد بمجرد اللسان لا بالقلب ؛ ومع ذلك فإن على الناس أن يقبلوا به مؤمناً ، إذ ليس من حقهم ولا في وسعهم أن يصدروا الأحكام على المعتقدات الباطنية للآخرين إلا على ضوء الأدلة

(١) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٤٩٥

(٢) الأحياء كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٤٩٥

(٣) الأحياء — كتاب التوكل ص ٢٤٩٥

المستمدة من الإدراك الحسى ، وهى فى هذه الحالة سماع الإنسان وهو يعلن شهادته بوحداية الله . أما النوع الثانى من المؤمنين وهو يضم غالبية المسلمين فيقبل بوحداية الله بقلبه .

« فهو موحد بمعنى أنه معتقد بقلبه مفهوم لفظة (بأن لا إله إلا الله) ، وقلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه ، وهو عقدة على القلب ، ليس فيه إنسراح وانفساح ، ولكنه يحفظ صاحبه من العذاب فى الآخرة » (١)

وأما المقام الثالث من التوحيد ، وهو الذى يهمنا كثيراً فى نقاشنا الحالى ، فهو الذى يبنى عليه التوكل (وإن كان هناك مقام رابع « لا يجوز الخوض فيه ») ، وحاصل المقام الثالث هو :

« أن ينكشف لك أن لا فاعل إلا الله تعالى ، وأن كل موجود من خلق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وغنى وفقير ، إلى غير ذلك مما ينطلق عليه اسم ، فالمفرد بابداعه واختراعه ، هو الله عز وجل ، لا شريك له فيه . »

« وإذا انكشف لك ، لم تنتظر إلى غيره ، بل كان منه خوفك ، وإليه رجائك ، وبه ثقتك ، وعليه اتكالك ، فإنه الفاعل على الانفراد دون غيره ، وما سواه مسخرون لاستقلالهم ، بتحريك ذرة من ملكوت السموات والأرض . وإذا انفتحت لك أبواب المكاشفة ، اتضح لك هذا اتضاحاً أتم من المشاهدة بالبصر » (٢)

(١) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٤٩٧ — ٢٤٩٨

(٢) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٤٩٧ — ٢٤٩٨

ومن الطبيعي أن يكون السؤال الأول الذى أثاره الغزالي ، هو كيف يمكن التوفيق بين كثرة مافى الكون من أشياء وبين مبدأ التوحيد على هذا المستوى من الفهم فهو يقول ...

« وكيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحد ، وهو يشاهد السماء والأرض ، وسائر الأجسام المحسوسة ، وهى كثيرة ، فكيف يكون الكثير واحداً .

« فاعلم أن هذه غاية علوم المكاشفات . . . فإن الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة وإعتبار ، ويكون واحداً بنوع آخر من المشاهدة والإعتبار .

« وهذا كما أن الإنسان كثير إذا التفت إلى روحه وجسده ، وأطرافه وعروقه واحشائه ، وهو باعتبار آخر ، ومشاهدة أخرى واحدة ، إذ نقول أنه إنسان واحد ، فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد . وكـ من شخص يشاهد انساناً ولا يخطر بباله كثرة أمعائه وعروقه وأطرافه وتفصيل روحه وجسده وأعضائه والفرق بينهما أنه فى حالة الاستغراق والاستهتار به مستغرق بواحد ليس فيه تفريق ، وكأنه فى عين الجمع ، والملتفت إلى الكثرة فى تفرقه

« فكذلك كل مافى الوجود من الخالق والمخلوق ، له إعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة . فهو باعتبار واحد من الإعتبارات واحد . وبإعتبارات أخرى سواء كثير . وبعضها أشد كثرة من بعض . ومثاله الانسان ، وإن كان لا يطابق الغرض . ولكنه ينبه فى الجملة على كيفية مصير الكثرة فى حكم المشاهدة واحداً ...

« وهذه المشاهدة التى لا يظهر فيها إلا الواحد الحق ، تارة تدوم ، وتارة تطراً كالبرق الخاطف وهو الأكثر . والدوام نادر عزيز . (١)

ومن المهم الآن أن نفهم مفهوم الغزالي للكون لتربط هذا المفهوم بفكره .

فللكون عند الغزالي وجود ذاتي وهو « الوجود الحقيقي خارج الحس والعقل » ولكن « يأخذ الحس والعقل عنه صورة » ، فيسمى أخذه أدراكاً ^(١) فكل ما يقع ضمن حواسنا أو أدراكنا يكون قد مر بمراحل متعددة من الوجود . وأول ظهوره يكون على الصعيد الروحي في علم الله وإرادته ، ثم يمر عبر تيار روحي إلى صعيد أدنى رتبة « تظهر صورته على اللوح المحفوظ » ثم يتخذ الشكل الحقيقي عن طريق وسائط الجند المسماة بالملائكة ، ويصبح عندئذ قابلاً للإدراك عن طريق الحواس أو العقل . وهكذا فإن لطف الله ورحمته وغنايته متعلقة بالأمور كلها ، وأنها لانهاية لها لما ترى في النبات والحيوان والمعادن من سعة القدرة وحسن الصورة والألوان ^(٢) فكل ما في الكون أو ما يمكن أن يكون لا بد وأن يظهر أولاً في اللوح المحفوظ . ويشبه الغزالي هذا اللوح ، بالمخطط الذي يضعه المهندس لرسم بنائه ، على اعتبار أن البيت الفعلي ليس إلا نسخة من الفكرة التي صورها في مخططة .

والوجود الحقيقي لما في اللوح المحفوظ ، من وجهة نظر الإنسان إما جسماني ظاهر ، أي يدرك بالحواس ، أو روحاني باطني ، ولا يدرك إلا بالعقل أو بالروح ، والأول عالم الملك والشهادة بينما يكون الثاني عالم الملكوت .

ومن المهم أن نلاحظ أن عبارة « الروحاني » تدل على « الباطن » عند الغزالي ، أي على ما لا تدركه « الحواس » . « فالظاهر » و « الباطن » هما الجانبان للعالم « الحقيقي » وكلاهما من أصل واحد ، ولذلك فإن « عالم الشهادة والملك يحاكي عالم الملكوت نوعاً من المحاكاة » ^(٣) ، وأن كانت لكل منهما خصائصه المميزة له . فكل ما هو ليس « ظاهراً » فهو « روحاني » .

(١) كتاب فيصل النفرة ٣٤

(٢) كيمياء السعادة . ص ١٨

(٣) كتاب الاحياء — عجائب القلب — ١٣٩٧

وإذا نظرنا إلى العالم الحقيقي كموجودات فردية نرى أنه يمتد بين طرفين : من الموجودات التي يغلب عليها « الظاهر » إلى الموجودات الروحانية . فترى أن بعض الموجودات الظاهرة أكثر مادية من موجودات ظاهرة غيرها ، وأن بعض الروحانية أكثر روحانية من غيرها . وأذن لوصفت الموجودات حسب درجة الظاهر ودرجة الروحانية فيها ، لكان العالم الحقيقي إمتداداً بين أكثر الأشياء مادية إلى أكثرها روحانية . ومع ذلك فليس ثمة ما هو مادي مطلق إذ أن كل شيء مشاهد أو كل فعل من الأفعال لابد وأن ينطوى على فكرة تمت إلى عالم الملكوت فالعنصر الروحاني موجود في جميع الموجودات وإن اختلفت درجات وجوده . وهكذا فإن كل موجود ظاهر يعبر عن الناحية الروحانية من العالم الحقيقي . وعلى هذا الأساس فإن عالم الشهادة والملك يعكس ناحية من العالم الروحاني . وهكذا فإن وحدة الوجود في اللوح المحفوظ ، الذي هو نتيجة الإرادة الواحدة ، تمتد إلى الوجود الحقيقي في صورته الظاهرة والباطنة . فالوجود الحقيقي إذن هو التجسيد الفعلي لعلم الله تعالى وإرادته في اللوح المحفوظ .

« وعالم الملك والشهادة — وهو عبارة عن السموات والأرض ، وإن كان واسع الأطراف متباعد الأكثاف ، فهو متناه على الجملة . وأما عالم الملكوت ، وهو الأسرار الغائبة عن مشاهدة الأبصار ، المخصوصة بإدراك البصائر ، فلا نهاية له . نعم ، الذي يلوح للقلب منه مقدار متناه ، ولكنه في نفسه ، وبالإضافة إلى علم الله ، لانهائية له .

« وجملة عالم الملك والملكوت ، إذا أخذت دفعة واحدة ، تسمى الحضرة الربوبية ، لأن الحضرة الربوبية محيطية بكل الموجودات ، إذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله وملكته وعبده من أفعاله » (١) .

وهكذا فإن مفهوم « اللوح المحفوظ » ، يشير إلى علم الله وإرادته وخلقته ، بينما تشير الحضرة الربوبية إلى حكمه المطلق على كل ما هو حقيق . وإذن

فوحداية الله تعالى تعنى أنه الخالق الوحيد والمهيمن المطلق على كل ما هو حقيقى سواء أكان شيئاً أو فعلاً .

ومن هذا المنظور فإن صاحب البصيرة يدرك الوجود ليس باعتباره كثيراً وإنما باعتباره واحداً^(١) . ومن هذا المنظور أيضاً فإن تقسيم الوجود إلى طبيعى باطنى ، وإلى طبيعى وما وراء الطبيعى ، لا يوجد إلا من زاوية معينة من الإدراك فقط . وقد يكون من المجدى أن نبين هنا أن المضامين التى ينطوى عليها المفهوم الغربى لخوارق الطبيعة لا مجال لهُ فى هذا الفكر . إذ أن كل ما فى الوجود، بل وكل فعل يجب أن يكون منسجماً مع سنة الكون ، ومن هنا يكون معقولا وقابلا للتفسير عن طريق الحق ، وطبقاً للسنة التى وضعها الله سبحانه وتعالى للكون كله .

ومن منظور الإنسان الذى تحررت روحه، فإن الوجود يكون هـ أربع درجات... وجود فى اللوح المحفوظ وهو سابق على وجوده الجسمانى ، ويتبع وجوده الحقيقى ويتبع وجوده الحقيقى وجوده الخيالى — أعنى وجود صورته فى الخيال . ويتبع وجوده الخيالى وجوده العقلى ، أعنى وجود صورته فى القلب . ، (٢) ولكن هذه الدرجات فى الواقع ليست أقساماً متفرقة ، إذ أنها تؤلف عملية واحدة ، تدركها قوى الإدراك المختلفة وتتحد فى النهاية فى القلب . وهى تبدو متعددة من وجهة نظر المدرك الذى لا يستطيع رؤية ما فيها ن وحدة ، لأنه لم يحقق بعد هذه الوحدة فى قلبه . أما على مستوى الكمال فى نموه المتكامل فإن المدرك يرى الحقيقة واحدة، فى الوقت الذى يفهم الصور المختلفة لها ويفهم كذلك أهمية كل موجود وكل حدث فى حياة الوجود كله .

وكل شيء بل وكل حدث مقدس حسب هذه النظرة للوجود إذ أنه من خلق الله ، والله ، كما يقول القرآن الكريم لا يخلق أى شيء عبثاً أو لهواً .

(١) الاحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٤٩٦ .

(٢) الأحياء — كتاب عجائب القلب ١٣٨٠ .

فلكل ما يخلقه الله غاية وفيه حكمة . فالأشياء أو الأعمال حسنة أو قبيحة بالنسبة للإنسان يتوقف تأثيرها على نموه . أما بالنسبة لله سبحانه وتعالى فكل شيء يخدم غرضاً معيناً . وحسب هذه النظرة في الوجود لا مكان لمفهوم « خارق الطبيعة » فالظاهر والباطن ليسا إلا جانبين للحقيقة الواحدة . وكما أن للإنسان جانبين أحدهما ظاهر والآخر باطن ، فكذلك كل شيء له جانبان . والتوحيد بين الحالين الظاهر والباطن للحقيقة يعنى أن لكل شئ ظاهراً ، بل ولكل عمل تمكن مشاهدته ناحيتين أحدهما ظاهرة تدركها الحواس والأخرى باطنة ولا يدركها إلا القلب . والإدراك الكامل لأى شيء أو عمل تفهمه وتفهم أهميته ، فى عملية الحقيقة ككل ، أى فى حياة الوجود . فلا يمكن لأى شيء أن يكون على ما هو إلا فى اللحظة التى يحدث فيها ، لأن وجوده كما هو يفترض وجود كل الوجود كما كان . وبهذا المعنى يكون الوجود كله شرطاً لا بد منه لوجود أى شيء حدث . وهنا يقول الغزالي ...

« وبعض المقدورات مترتب على البعض فى الحدوث ترتب المشروط على الشرط فلا تصدر من القدرة الأزلية إرادة إلا بعد علم ، ولا علم إلا بعد حياة ، ولا حياة إلا بعد محل الحياة .

« وكما لا يجوز أن يقال إن الحياة تحصل من الجسم الذى هو شرط الحياة ، فكذلك فى سائر درجات الترتيب . ولكن بعض الشروط ربما ظهرت للعامة ، وبعضها لم يظهر إلا للخواص المكاشفين بنور الحق . وإلا فلا يتقدم متقدم ، ولا يتأخر متأخر إلا بالحق واللزم . وكذلك جميع أفعال الله تعالى . ولولا ذلك لكان التقديم والتأخير عبثاً يضاهى فعل المجانين ، تعالى الله عن قول الجاهلين علواً كبيراً

« فكل ما بين السماء والأرض حادث على ترتيب واجب ، وحق لازم ، لا يتصور إلا كما حدث ، وعلى هذا الترتيب الذى وجد ، فما تأخر متأخر ، إلا لا انتظار شرطه . والشروط قبل الشرط محال ، والمحال لا يوصف بكونه مقدوراً . فلا يتأخر العلم عن النطفة إلا لفقد شرط الحياة ، ولا تتأخر عنها الإرادة بعد العلم ، إلا لفقد شرط العلم . وكل ذلك منهاج الواجب

وترتيب الحق ، ليس في شيء من ذلك لعب وإتفاق ، بل كل ذلك بحكمة وتدبير ، (١) .

ويعتبر تعبير « الحق » الذى يعنى الحق فى الوجود من المفاهيم البالغة الأهمية فى الفكر الإسلامى . فمن الناحية الغيبية « الميتافيزيقية » ، يعنى ، أنه فى حالة توافر جميع الشروط لوجود شيء من الأشياء ، فإن الله تعالى لا يحول دون وجوده ، وإن كان قادراً على ذلك . وإن وجد شيء من الناحية الأخرى فى الصورة وفى الظروف التى وجد فيها فإن الله جلت قدرته لن يبدل من فردية ذلك الشيء خرقاً للسنة التى وضعها للوجود .. « فإن سنة الله تعالى مطردة بأنه لا يحضره الآن ولا يجيبه ، وإن كان قادراً عليه ، كما إنها مطردة بأن لا يقلب » الله ، العلم الذى فى يده حية ، ولا يقلب السور عليه أسداً وإن كان قادراً عليه ، (١) .

وتبدو أهمية هذا المبدأ للعلم واضحة جلية . ولكنه لا يقل أهمية أيضاً للأخلاق . إذ فى الإسلام ترتبط الأخلاقيات بالغيبيات . إلا أنه فى الأخلاق تدخل بصيرة الإنسان فى الموقف وظروفه كعامل فى نتيجة العمل ، وهذه النتيجة مهمة فى نمو الفرد .

وما يبدو وكأسباب مباشرة فى وجود أى شيء ، ليس فى الواقع إلا ما يرى من زاوية ضيقة . فوجود أى شيء فى الواقع هو نتيجة سلسلة مركبة ومعقدة من الظروف التى تصل نهائياً إلى ماضى الوجود فى ظاهره وباطنه . فيرفض الغزالي فكرة السببية (٢) ويستبدلها بالشروط المترتبة على بعضها البعض لوجود شيء معين فى إطار حركة الوجود كله . ويستطيع البعض أن يرى بعض هذه الشروط ويرى غيرهم أكثر من ذلك . أما على المستوى الصوفى للمعرفة ، فإن الإنسان يرى جميع الشروط التى يشترط وجودها لوجود عمل أو شيء أو معظماً . فيرى الصوفى كل الشروط الروحية والظاهرة ، وفى منظوره كلاهما كل واحد .

(١) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٥٢ .

(٢) أنظر كتاب التوحيد والتوكل من الأحياء ص ٢٤٩٦ وما بعدها .

وقد يترك ما قلناه حتى الآن الانطباع عند القارئ بأن نظرة الغزالي حتمية وأن نظراته للأخلاق جبرية. ولكن هناك جانباً آخر للتوحيد كالمبدأ الذي يقوم وراء وحدة الوجود ، وهي في منتهى الأهمية بالنسبة إلى هدفنا هنا ، وبدونه لا يكون بحثنا في الموضوع كاملاً .

فقد حصرنا اهتمامنا حتى الآن بمعرفة الإنسان ، أو بمعرفة أفعال الله . ولكن إذا كانت غاية الإنسان معرفة الله ، فهل تؤدي معرفته بالعالم مباشرة إلى معرفته بالله ؟ إذا صح هذا الافتراض كان الله والعالم شيئاً واحداً . أما إذا كانت معرفة العالم مجرد وسيلة لمعرفة الله ، فإن الله سبحانه وتعالى ، يكون شيئاً آخر غير العالم ويكون هذا العالم مجرد « الكتابة » التي قد تؤدي إلى معرفة كاتبها ، وإذا لم يكن في طبيعة الإنسان شيء آخر بالإضافة إلى كونه « عالماً مصغراً » كأساس لما يمكن أن يعرفه ، فإنه عليه أن يرضى بأن الله هو العالم ، أى أن يعدل عن الفكرة بأن الله هو غير العالم . أما إذا كان الله غير العالم ، فإن على الإنسان لبتمكن من معرفته ، أن تكون في طبيعته أدلة لا توجد في العالم نفسه ، وذلك لأن الإنسان لا يستطيع أن يعرف شيئاً ليس له دليل في قرارة نفسه . فرحلة الإنسان في طلب معرفة الله هي رحلة في الكشف الكامل لطبيعته هو . وحتى قبل أن يتقنهم الإنسان العالم نفهماً كاملاً فإنه يحس بالأدلة في نفسه تقوده إلى الإيمان بوجود كائن أعظم من العالم كله ومختلف عنه . وما لم تتوفر هذه الأدلة لديه ، فإن المشقة التي يفرضها الإنسان على نفسه للتحكم في ملذاته ، ولطلب معرفة العالم ، ستكون عبثاً ولا ضرورة لها إلا إذا كانت معرفة العالم تطلب لذاتها .

وإذا ما شئنا التعبير عن هذه الفكرة بصورة أخرى ، قلنا إن علينا أن نبحث في أنفسنا عن شيء غير « العالم الأصغر » الذي تنطوى عليه طبيعتنا ، وإذا كان هذا الشيء موحوداً في أنفسنا ، فما هي صفاته وما هي العلاقة بينه وبين الأجزاء المتبقية منا ، وبينه وبين العالم الخارجى ؟

ونحن نحس في المراحل المبكرة من نمونا بوجود صفات معينة في أنفسنا ، هي صفات وإن انتشرت في الأجزاء المتبقية منا واختفت عن نواظرننا ، إلا أن لها

درجة من الوضوح تقودنا إلى الإحساس بوجود هذا الشيء « الغير » في أنفسنا ، فنحن نحس في مرحلة مبكرة من حياتنا بأن في أنفسنا شيئاً يحاول أن يتحكم في حياتنا وأن يوجهها ، ونحن ندرك أيضاً أن لذة هذا الشيء تتميز ، بقدر يتناسب مع مرحلة نمونا النفسى ، عن لذات الجوانب الأخرى من شخصيتنا ، ومن طبيعة لذات هذا الشيء نستطيع أن نتبين بعض الصفات المميزة له . فتدرك أن لذاته في العلم وفي « الربوبية » وفي السيادة على الأشياء وعلى الأشخاص الآخرين . وكذلك تكون لذاته في الانتقام والعفو والرحمة والكراهية والرفقة والحب وغيرها ، بالإضافة إلى رغبته القوية في الخلود .

ولكن هذه الصفات تختلط مع الصفات الأخرى في طبيعتنا «العالم الأصغر» وتنتشر فيها ، وتكون الأشياء المستحبة لديها في المراحل المبكرة من حياتنا ، هي ما تحبه طبيعة «العالم الأصغر» فينا ، ولا تكون هذه الصفات واضحة في عملنا وتجاربنا وضوحاً كاملاً إلا بعد أن نحقق حالة الكمال الذاتى في نفوسنا ، وهي الحالة التى نكون على مستواها قد عرفنا تركيب «عالمنا الأصغر» وخبرناه ، كما عرفنا وخبرنا في الوقت نفسه بوضوح ما يتميز به ذلك « الآخر » في أنفسنا ، وهكذا إذا شئنا استعراض تاريخ إحدى هذه الصفات في أنفسنا كالحب مثلاً ، نجد أن خبرتنا ومعرفتنا به على مستوى الكمال هي نتيجة عملية في الكشف تشبه في تركيبها ونموها عملية الكشف للصفات الأخرى في أنفسنا كالعلم مثلاً . وعلى هذا نرى أن معرفة الحب وتجربته ، تسير في نفس الطريق التطورى أى تبدأ بحب أكثر الأمور ظهوراً ونتمى إلى أكثرها روحانية .

وعندما تصل هذه الصفات إلى نضوجها الكامل ، يكون الشيء « الغير » في أنفسنا قد اكتشف ذاته تمام الاكتشاف . ولا ريب في أن هذا الشيء هو نفس الروح التى كنا نتحدث عنها الآن . ولكن الروح تدرس في هذه المناسبة من ناحية الصفات التى تميزها عن كل ما سواها في العالم ، وبالرغم من وجود ناحية روحانية في العالم وموجوداته فإن هذه الناحية لا تملك الصفات التى تختص بها روح الإنسان .

ولقد كنا قبل هذا البحث نحاول أن نبين العملية التي يستطيع الإنسان بها معرفة العالم ، وأن نبين أن أساس معرفته كلها يقوم في طبيعته نفسها . ولكتنا الآن نعرض صفات روح الإنسان من ناحية الخصائص المميزة لها . ويعل الغزالي ذلك فيقول : « والغرض من هذا البحث هو أن تتدرج إلى معرفة الحق جل جلاله ، ومعرفة صفاته وأفعاله ، بمعرفة القلب وقواه وآثاره في الجسم . ومن استقرأ أفعال الله تعالى ، وكيفية أحداث النبات والحيوان على الأرض بواسطة تحريك السموات والكواكب ، وذلك بطاعة الملائكة له بتحريك السموات ، علم أن تصرف الآدمي في عالمه ، أعنى بدنه ، يشبه تصرف الخالق في العالم الأكبر ، وهو مثله ، وانكشف له ، أن نسبة شكل القلب إلى تصرفه نسبة القلب إلى الدماغ ونسبة العرش إلى الكرسي ، وأن الحواس كالملائكة الذين يطيعون طبعاً ، ولا يستطيعون لأمره خلافاً والأعصاب كالسموات والقدرة في الأصبع كالطبيعة المسخرة المركوزة في الأجسام ، والمواد كالعناصر التي هي أمهات المركبات في قبول الجمع والتفريق والتركيب والتزجيج وخزانة التخيل كاللوح المحفوظ . فمهما أطلع بالحقيقة على هذه الموازنة ، عرف كيفية ترتيب أفعال الله تعالى في الملك ، عالم الشهادة ، والمملكوت ، عالم الأمر ، (١) .

وفي وجه الشبه بين أفعال الإنسان وأفعال الله تعالى يمضي الغزالي قائلاً « واعلم أن مبدأ فعل الآدمي لإرادة يظهر أثرها أولاً في القلب ، فيسرى منه أثر بواسطة الروح الحيوانى ... ثم يسرى منه أثر إلى الأعصاب الخارجة من الدماغ ومن الأعصاب إلى الأوتار والرباطات المتعلقة بالعضل ، فينجذب به الأوتار ، فيتحرك الأصبع ، ويتحرك بالأصابع القلم ، وبالقلم المداد مثلاً ، ويحدث منه صورة ما يريد كتابته على وجه القرطاس على الوجه المقصود في خزانة التخيل ، فإنه مالم يتصور في خياله صورة المكتوب ، أولاً ، لا يمكن إحداثه على البياض ثانياً (٢) . »

(١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس — مطبعة السعادة ، مصر ، ١٩٢٧ .

ص ١٩٨ — ١٩٩

(٢) معارج القدس ص ١٩٨ .

وكذلك في خاصية الإنسان وجوهره يقول : « وإذن ، فأشرف المبتدعات هو العقل ، أبدعه بالامر من غير سبق مادة وزمان ، وما هو إلا مسبوق بالامر فقط ... ومادون العقل هو النفس ، وهو مسبوق بالعقل . والعقل متقدم عليه بالذات ، لا بالزمان والمكان والمادة » . ولكن إذا تدرجنا بمعرفة النفس والعقل إلى معرفة الله سبحانه وتعالى ، فإن ذلك لا يعنى اثبات « مشابهة ومضاهاة بين العبد وبين الله » ... فلا ينبغي « أن المشاركة في كل وصف توجب المماثلة ... افترى من قال « أن الله موجود لا في محل ، وأنه حى سميع ، بصير ، عالم ، مرید ، متكلم ، قادر ، فاعل ، والإنسان أيضاً كذلك » . قد شبه وأثبت المثل؟ هيئات ليس الأمر كذلك ، فلو كان كذلك لكان الخلق كلهم شبيه ، إذ لا أقل من إثبات المشاركة في الوجود ، وهو يوم المشابهة ، بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع والماهية ، والخاصية الإلهية ، هي الوجود بذاته الذى يوجد عنه كل ما في الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال . وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة البتة ، والمماثلة بها لا تحصل ...

« بل أقول الخاصية الإلهية ليست إلا الله تعالى ، ولا يعرفها إلا الله ، ولا يتصور أن يعرفها إلا هو ، ولذلك لم يعط أجل خلقه إلا أسماء حجبها فقال (سميع اسم ربك الأعلى) فوالله ما عرف الله غير الله ، في الدنيا والآخرة ، يعنى على سبيل الإحاطة والكمال ، فهو الله . المنزه عن الماهية ، الأحاد المقدس عن الكمية ، الصمد المتعالى عن الكيفية ، الذى لم يلد ، بل هو المبدع ، ولم يولد ، بل هو قديم الوجود ، ولم يكن له كفوا أحد ، في ذاته وصفاته وأفعاله » (١)

فالصفات الإنسانية للروح تدل على صفات الله تعالى ولكنها لا تنصفها . فالغزالي يوضح المرة تلو المرة ، أن الإنسان عاجز عن معرفة الله نفسه ، وأن ليس ثمة من يعرف حقيقة الله إلا هو . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى العبارات

البشرية التي يستخدمها الشرع لوصف صفات الله الحسنى . وقلنا آنذاك إن الشرع يجد نفسه مضطراً للوصول إلى المستوى العادى لفهم الإنسان ، إلى التدليل على صفات الله بعبارات عادية كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات التي يشترك فيها الإنسان إلى درجات معينة . ومع ذلك فقد رأينا في هذه الدراسة أن تعبيراً كتعبير « العلم » ، مثلاً ، لا يحمل للإنسان العادى نفس المعنى الذي يعنيه للصوفى الذي وصل إلى درجة من الكمال الذاتى . فالعلم بالنسبة للصوفى صفة لحاله ووجوده ، لا تحجب فيها موضوعات العلم عن طالبه وإن لم يصبح الاثنان شيئاً واحداً . فالعلم على المستوى الصوفى يبقى مع ذلك تعبيراً عن خبرة بشرية وذلك لأن الغزالي يصر على أن التفهم الإنسانى ، لا يستطيع على الإطلاق النفاذ إلى ما وراء حدود الوجود الإنسانى . ولكن معانى هذه العبارات تظهر على هذا المستوى من مضامينها ومحتوياتها العادية وتمتلىء بتجارب أعماق مما فى الروح . وهكذا تصبح فى حيازة الصوفى دلائل أصدق تضمها نفسه ، وتجمله أقرب إلى معرفة حقيقة صفات الله تعالى . ومع ذلك فهو لا يستطيع أن يعرف هذه الصفات على حقيقتها إلا بفيض من الله وكرمه . فقد يتكشف الله لأحد عبيده أو يكشف له عن جانب من ذاته الإلهية . ويستغرق هذا التكشف مدة تتراوح بين ومضة البرق ، وبين وقت أطول . لكن هذا التكشف لا يتحقق بإرادة الإنسان وجهوده إذ أن الطبيعة الإنسانية لا تطوى على هذه القدرة .

وفى هذا يقول الغزالي: « إن الله عز وجل فى جلاله وكبريائه ، صفة يصدر عنها الخلق والاختراع . وتلك الصفة أعلى وأجل من أن تلمحها عين واضع اللغة ، حتى يعبر عنها بعبارة تدل على كنه جلالها ، وخصوص حقيقتها . فلم يكن لها فى العالم عبارة لعلو شأنها وانحطاط رتبة واضعى اللغة عن أن يمتد طرف فهمهم إلى مبادئ إشرافها ، فانخفضت عن ذروتها أبصارهم (١) . »

فالله ، بعبارة أخرى ، ليس الكائن المثلث لأحسن تصور للطبيعة الإنسانية ، أى من خلق الإنسان واختراعه ، ولكن الصحيح هو أن الطبيعة الإنسانية خلقت

لتدل على الله سبحانه . وهذه الأدلة فيها إذا وصلت الكمال تصبح أساساً لليقين
الإنسانى فى معرفة الله . فآله من أهداف العلم لن يظل هدفًا من أهداف الإيمان
لأنه يعرف باليقين . وعندئذ فآله كموضوع للمعرفة لا يبقى موضوع لإيمان ، بل
يعرف باليقين .

وهكذا فإن الروح كمستقبل للمعرفة يتناسب نموها الحقيقى مع درجة المعرفة
والخبرة التى تكتسبها وتكون كل مرحلة من مراحل نموها ضرورية لتمكن الروح
من معرفة ذاتها معرفة كاملة . لكن لكل مرحلة على أى حال متطلباتها وحاجاتها
الخاصة بها . وقد تغدو هذه المتطلبات قوية إلى الحد الذى يشغلها عن النمو لمعرفة
ذاتها فتتحرف فى نموها الطبيعى عن طريق تحقيق الكمال . وهكذا بالرغم من
أن المتطلبات والحاجات الموجودة فى أية مرحلة معينة من مراحل نمو الإنسان
تكون ضرورية للتعرف على ناحية من نواحي العالم ، وناحية من نواحي الروح ،
إلا أن هذه المتطلبات والحاجات قد تثبت فى النفس عادات تحجب الروح عن
المزيد من كشف الجوانب المجهولة من ذاتها ومن العالم الخارجى .

والنمو المثالى للروح أثناء حياتها فى البدن هو أن تمر بمعرفة وخبرة جميع
أعمال الله تعالى من أكثر المخلوقات « ظهوراً » ، إلى أكثرها « روحانية » ، إلى
أن يتحقق لها إبان هذه الحركة معرفة كاملة لطبيعتها . ويجب أن تستمر عملية
تطهير القلب ، الذى يربط بين الطبيعة الداخلية للروح وبين البدن ، من نفس
الأشياء التى مكنت فى بادئ الأمر من اكتساب بعض العلوم والتجارب حتى
يمكن أن « تظهر فيه بعض الصور التى فى اللوح المحفوظ » (١) وحتى يتمكن من
أن يعرف نفسه وصفات جوهره وارتباطها « بالعالم الأصغر » فيه كالمنهج الذى
يستطيع أن يعرف الله تعالى .

ولذا ذكرنا فى هذا الصدد مبدأ التوحيد ، فإننا ندرك مايعنيه هذا المبدأ
بوصفه الغاية النهائية للمعرفة ، فى حياة طالب المعرفة . فهناك وحدة واحدة للعالم

كله تحت حكم خالقه ، وهذه الوحدة لا تكشف إلا بصورة متدرجة مع عملية تكشف الإنسان للوحدة في طبيعته معرفة الروح وتحت حكمها . ولكن هذا التشابه بين الله وعالمه الأكبر من ناحية وبين الإنسان وعالمه الأصغر من ناحية أخرى ليس موضوعا للاستنتاج المنطقي . فليس في صفات الإنسان ما يشبه أيا من صفات الله في الحقيقة . وليست الصفات الإنسانية ، حتى على أرفع مستوى من نموها إلا أدلة على صفات الله . ويحقق طائب المعرفة عن طريق معرفته وخبرته الكلية لصفاته مستوى اليقين الاساسي بوجود الله ووحدانيته ، وأن كان لا يحقق أبداً مستوى التفهم الكامل إلا في لحظات على الغالب كومضات البرق تصدر عن الله نفسه .

وفى وسعنا بعد أن وصلنا إلى هذه النقطة ، أن نجمل كل ما بحثناه من نقاط ، من وجهة نظر أكثر شمولاً . فقد كان غرض الغزالي الأول معرفة ما إذا كان تركيب الإنسان ملائماً وصالحاً لأداء « الأمانة » ، أى لأن « يعرف ويخبر » أفعال الله جل شأنه ، وأن يصل بالتالى إلى معرفة الله . فقد درس الإنسان من زوايا مختلفة ، وفى ذهنه غرضه هذا . فكان من أهم ما عنى به هو اكتشاف الغرض والحكمة من وجود كل عضو وكل حاجة فى الإنسان ، بل وكل صفة من صفاته ، وأن يستطلع وظيفة كل منها فى نمو الشخصية كلها . وكذلك اهتم الغزالي أيضاً بأن يبحث عن علاقات الإنسان بالعالم الخارجى ، وكيف يصبح قادراً على معرفته واختباره . وكانت هناك ناحية مهمة أخرى عنى بها كل العناية ، وهى دراسة ارتباط الروح بالبدن وكيف يؤثر هذا الارتباط فى نمو الروح .

ومن الأمور المألوفة أن نرى بالفعل ما حولنا ، وأن نكتسب عن طريق هذه الرؤية نوعاً من المعرفة . ولكن هل من الأمور العادية حقاً أن نرى ما حولنا ، وأن نكون صوراً ذهنية له ونحتفظ بها ، ونفهمها من زوايا إدراكية مختلفة ؟ فكيف نستطيع فتحات البصر الصغيرة أن تستوعب الكون الواسع حولها ، وكيف يستطيع أن يدرك ما فى خارجه ويحتفظ بالمدارك التى مرت به ؟

فأنت لا تستطيع من الناحية الأولى أن تدرك إلا ما يصل إليك من

الخارج . ومع ذلك فليس السر في أن نحس بأن هنالك « خارجاً » يختلف عنك ، بل في تبيينك إياه وتفهمك له . ويكشف حل هذا السر للعارفين بواطن المعجزات . والمعجائب في التجارب العادية والمألوفة للإنسان . ولأريب في أن محبة الله وكرمه . وحكمته الإلهية هي التي صاغت الإنسان بطريقة تمكنه من « استقبال » ما هو خارج عنه ، وتفهمه وكأنه شيء وثيق الصلة به . وفي هذا يقول الغزالي : « فلو لم يجعل الله تعالى للعالم كله مثلاً في ذاتك لما كان لك خبر بما يباين ذاتك » (١) ولو لم يهبنا الله الوسائل اللازمة والملائمة لتفتح قلوبنا على ما حولها ، لاستحال علينا أن نتعرف عليه وأن تفهمه . فصح أن الشكل الإنساني تنهض منه الدلالة على باريه . ومصوره مع ما فيه من العجائب الدالة على العالم فليس في العالم أمر غريب مشكل ، إلا وفيه (أى في الإنسان) مفتاح عليه . فإله تبارك وتعالى خلقه على مضاهاة العالم ، فهو نسخة مختصرة منه ، (٢)

ولقد خلقت قوى الإدراك في الإنسان إذن لتربط الإنسان بما حوله . وعندما يقع هذا الترابط ، يكشف الإنسان في الوقت نفسه شيئاً عن نفسه وشيئاً عن الخارج . وهذه العملية إذن تكشف له شيئاً عن ذات نفسه ، وشيئاً يشبه ما في نفسه من الخارج . فالخارج ليس مجرد موضوع للمعرفة فقط ، بل يقوم ، وفي العملية نفسها بدور المنبه لبعض جوانب جهاز المعرفة نفسه ، وهو القلب .

أما إذا درسنا الإنسان من وجهة نظر النمو في حواسه وقواه الإدراكية ، فإننا نرى إنها تظهر وتتمو على نمط ، يكون على وجه التقريب معاكساً للنمط الذي يظهر فيه العالم الحقيقي في عملية الخلق التي تحدثنا عنها قبل قليل . وهكذا فإن القوى الإدراكية التي تظهر وتنضج قبل غيرها هي التي تربط الإنسان بالنواحي الظاهرة من الكون ، بينما التي تربط الإنسان بالنواحي الباطنة تظهر وتنضج فيما بعد . وأول القوى الإدراكية في النضوج المبكر هي المرتبطة بأكثر نواحي الوجود ظهوراً ، بينما تكون في آخرها في النضوج تلك المرتبطة بالنواحي الروحية من الوجود . فمن بين المجموعة الأولى يكون أولها نضوجاً هو ما يربط الإنسان بأكثر الأشياء

(١) الاحياء — كتاب عجائب القلب ص ١٣٨٠

(٢) «مراج السالكين» ص ٢١ — ٢٢

ظهوراً ، ومن بين المجموعة الثانية يكون آخرها فضو جها هو ما يربط الإنسان بأكثر الموجودات روحانية . ولإذن فنضوج المجموعة الثانية يفترض نضوج المجموعة الأولى . وفي كل مجموعة من المجموعتين وكل قوة إدراكية تربط الإنسان بما هو أقل ظهوراً من الموجودات لابد وأن يسبقها نضوج القوى التي تربط الإنسان بما هو أكثر ظهوراً من الموجودات . وهكذا فإن حاسة اللمس مثلاً ، التي ينحصر إدراكها في الأشياء الجامدة ، هي أول القوى الإدراكية التي تظهر عند الإنسان وتضج ، بينما الروح ، التي تستهدف إدراكها الموجودات الروحانية الصرفة ، هي آخر ما ينضج .

وباختصار تبدأ عملية تفهم أعمال الله واختبارها بالنواحي الظاهرة للوجود ، ثم تسير نحو أقل هذه النواحي ظهوراً . وبعبارة أخرى ، فإن الإنسان قد خلق كما خلق ليستطيع بعد عملية نمو مثالية ، أن يخبر ويعرف مدى الوجود كله من أكثر مظاهره ظهوراً إلى أكثرها إخفاءً وروحانية .

ولكل من الحواس بوصفها « الجنود الظاهرة » للقلب ، مجال معين من الظاهر في الوجود ، وهذه الحواس مرتبطة بقوة الخيال ، تنقل إليها ما تأتي به من معلومات ، ثم تمر الصور بعد تشكيلها على هذا النحو إلى « جنود القلب الباطنة » وعن طريق الوظائف المركبة لهذه القوى ، يرى القلب (حسب ما وصل إليه من نمو) ، بعض النواحي الباطنة فيما نقلته الحواس أصلاً . ويطلق على هذه الوظيفة الأخيرة اسم « العقل » ، فكل ما يصل القلب عن طريق الحواس ويمر بهذه القوى هو الناحية « العقلية » للعالم الحقيقي .

ونحن نملك أيضاً في مشاعرنا اليومية عدداً من الأدلة كالغضب والام والفرح والحب ، التي لا يمكن التعرف إليها بالحواس . ويقودنا وجود هذه المشاعر والطريقة التي نتعرف بها عليها إلى الاعتقاد بضرورة وجود وسيط آخر غير الحواس يربط بيننا وبين الحقيقة . وتقودنا هذه في الوقت نفسه إلى الاعتقاد بأن ثمة قضايا معينة في الحقيقة لا تبدو كأشياء في عالم الظاهر ولا « تجوز عليها المساحة والمقدار والكيفية » (١)

وقد سبق لنا إن قلنا إن أية معلومات لا تنقلها الحواس تنتمى إلى عالم الروح . لكن ما فى عالم الروح من أمور لا يملك نفس الدرجة من الروحانية . فبعضها أقرب صلة بعالم الظاهر من البعض الآخر . فإن الغضب ينتمى إلى عالم الروح . ولكن درجة الروحانية فيه قليلة إذ أنه مرتبط بحالة جسمانية معينة ، توجد لحماية الجسم . وبالرغم مما نضعه من تقسيم لمصادر العلم والمعرفة ، فإن علينا أن نذكر دائماً ، أن الحقيقة كل لا يتجزأ . وتمتد من أكثر الأمور مادية إلى أكثرها روحانية .

وإذن فهناك باب آخر وهو الذى يربط الإنسان بالحقائق التى لا تجسم لها فى أشياء معينة فى عالم الظاهر ، والتى لا يمكن إدراكها عن طريق باب الإدراك الحسى . وهذا الباب هو بصيرة القلب وتسير هذه البصيرة ككل شىء آخر عند الإنسان فى نموها ، على نفس النمط . ويمتد مدى النمو المثالى فى هذه الحالة من البصيرة فى أقل الأمور روحانية إلى أكثرها روحانية . وتضم البصيرة إذن معرفة ما وراء الظاهر من باطن ومعرفة الباطن الذى لا يجد له تعبيراً فى الظاهر .

وعلى ضوء هذه الحقائق كلها فإن للإنسان نافذتين للاتصال بالحقيقة . وتطل إحداها على ناحية الظاهر فقط بواسطة الحواس ، أما الثانية فتطل على ناحيتين : أحدهما الظاهر عن طريق إدراك نتائج الحواس ، وثانيتهما عن طريق بصيرة القلب مباشرة . ويكون الفهم هو ثمرة هذه النشاطات كلها ، ولذا فهو ينمو مع نمو الشخصية كلها نحو تكاملها .

وقد شرح الغزالى الفرق بين مصدرى المعرفة ، أى المعرفة عن طريق الحواس . والمعرفة عن طريق بصيرة القلب بالمثال التالى : ^(١) لتتصور حوضاً تنساب المياه إليه من أنهار تجرى من أرض مرتفعة . ولنفترض أيضاً أن قاع هذا الحوض قد حفر ، حتى ينبع منه ماء أكثر صفاء ونقاء وغزارة من الماء الذى تحمله الأنهار فلو فرضنا جفاف الأنهار وتوقفها عن الانسياب ، فإن الماء سيظل فى حالة ارتفاع فى الحوض

وقد يكون ارتفاعه أكثر قوة واستقرارا . والحوض هنا هو القلب ، أما الماء الذى تحمله الأنهار فهو المعرفة التى تنقلها الحواس ، بينما يكون الماء التابع من القاع ، هو المعرفة التى يدركها القلب مباشرة عن طريق بصيرته ، ونستدل من هذا على أن المعرفة التابعة من بصيرة القلب أكثر صفاء .

لكن هذا المصدر لا يظهر إلا متأخرا وبعد أن يكون القلب قد صقل وطهر من الأوهام والأباطيل التى تنقلها الحواس ، ومشكلة الإنسان هى أن هذا الصقل ليس ممكنا بدون العلم والخبرة التى تأتى عن طريق الحواس والعقل . وإذا فرضنا أن الإنسان يحصن سعيه وراء المعرفة بريضة النفس ، فإن عمليات ثلاثا تقع فى نمو القلب كأداة من أدوات المعرفة : أولاها ظهور صور الإدراك الحسى ، وثانيها تحويل هذه الصور إلى إدراك عقلى ، وثالثها إيقاظ الجوانب العميقة من الروح . وجميع هذه العمليات مترابطة كلها ، ومع ذلك فإن نضوج الثانية منها يفترض نضوج الأولى منها ، كما أن نضوج الثالثة يفترض نضوج الثانية . وبالرغم من أن الثالثة أى الروح ، لا بد وأن تطهر المعارف والخبرات التابعة من العمليتين الأوليين مما فيها من أوهام وأباطيل ، تمهيدا للوصول إلى المعرفة الصافية الحقيقية ، إلا أن قدرتها على ذلك متأصلة فى النمو الكامل للعمليتين الأخريين .

وتستمد قدرة القلب على رؤية الباطن فى المراحل المبكرة من النمو أكثرها من نشاط العقل ، الذى يرى ، العالم الباطن وراء عالم الظاهر ، وتستمد من تجارب القلب بالجسم كالتغضب والألم والحب . وهذه المعارف والخبرات على أى حال ، مرتبطة ارتباطا وثيقا بعالم الظاهر . ولكن على القلب إذا أراد أن ينظر إلى الجوانب العميقة فى نفسه والتى لا ترتبط ارتباطا مباشرا بعالم الظاهر ، أن يذمى قدرته على عزل نفسه ولو لفترة قصيرة ، من اندفاع عالم الظاهر ومؤثراته ، أى أن عليه أن يفلق على الحواس والصور الحسية التى اختزنها العقل ، وعلى أثر المؤثرات التى تخلقها علاقات القلب بالبدن . وكلما كانت الآثار المتخلفة فى القلب فى هذه المحاولة أقل ، كلما كان القلب أكثر وعيا لطبيعة جوهره التى تتميز عما فيه من شبه مع العالم الأكبر . وتكون جميع الصور التى أحتفظ بها القلب من

عالم الظاهر ، وجميع خبراته من حاجات البدن ومتطلباته ، وجميع العادات والاتجاهات والأهداف التي نماها الإنسان في علاقاته مع هذا العالم ، عوائق في تنمية هذا الوعي ، إذ أنها تحجب القلب عن البصيرة الصافية في جوهره — أو معرفته للروح . وبعود الغزالي فيلجأ إلى مثل حوض الماء لشرح هذه الفكرة ويقول :

« فالقلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار . وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس ، والإعتبار بالمشاهدات ، حتى يمتلئ علماً ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالحلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ، ورفع طبقات الحجب عنه ، حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله» (١) .

وبعبارة أخرى ، لا تكون معرفة الأشياء الروحية إلا عن طريق التواحي الروحية الصافية في الإنسان . وتقدم الإنسان في هذا المجال دائماً ولا نهاية له . وتؤدي جهود الإنسان في عزل قلبه في هذه المرحلة عن كثرة الأشياء وتعددتها في عالم الظاهر إلى تثقيف بصيرة قلبه واعدادها للزبد من التوغل في أعماق الروح .

ويبدو من هذا البحث أن العلم التجريبي ، مرحلة حتمية وضرورية في نمو الإنسان من ناحية ، كما أنه من الناحية الأخرى ليس إلا مرحلة إعدادية للمعرفة الأكثر عمقاً وشمولاً في الحقيقة . وهذا الاتجاه نحو مراحل النمو الإنساني يعطى أهمية متساوية لجميع آفاق الخبرة الإنسانية كمصادر للأدلة الضرورية التي تؤدي إلى معرفة الحقيقة . وتتكشف الحقيقة لطالب المعرفة في أجزاء غير مترابطة ، ويكون تكشفها متدرجاً كلما اكتسب أدلة إضافية يدركها في قرارة نفسه . ولا يمكن أن تكون معرفته بأي شيء حتى بنفسه ، وفي أية مرحلة من مراحل نموه ، إلا مبدئية ، ولذلك يجب تطهيرها بصورة مستمرة إلى أن يكون قد اكتشف كل شيء في طبيعته . فتصبح معرفته وخبرته الكاملة بنفسه هي المصدر في تفهمه الكامل للطبيعة الإنسانية ، وللأشياء وللعالم ولكل ما يستطيع الإنسان معرفته

عن الله . وعلى هذا المستوى من التفهم يصبح كل شيء دليلاً كافياً على وجود الله ووحدانيته، وهو ما قاله الغزالي . « إذ ما من ذرة من أعلى السموات إلى تخوم الأرضين إلا وفيها عجائب آيات تدل على كمال قدرة الله تعالى ، وكمال حكمته ، ومنتهى جلاله وعظمته » (١) .

وعلينا أن نلاحظ هنا بأن هذا الاتجاه على أن كل موجود صغر أو كبر هو في ذاته دليل على قدرة الله وعظمته سبحانه وتعالى ، ليس خاصاً بالغزالي بل هو اتجاه عام في الفكر الإسلامي كله ومستمد من القرآن الكريم . وقد خلق هذا الاتجاه شعوراً في المسلمين من الإجلال لكل شيء ولكل حادث كظهر للحكمة الإلهية ، كما خلق الاحترام للعلم العقلي (معرفة الخلق) كرحلة لا بد منها في تفهم القضايا الروحية .

وعلينا الآن أن ندرس سر العلاقة القائمة بين الروح والجسم الإنساني من زاوية جديدة . وتعرض المسائل عن ترابط الروح مع الجسد وعما إذا كانا معا يشتركان أو لا يشتركان في أشياء واحدة بعض الصعوبات التي تشبه سر الترابط بين النواحي الظاهرة والنواحي الباطنة من الوجود . فالظاهر والباطن ينتميان من ناحية إلى أصل واحد وكلاهما تمثيل للحقيقة . وكلاهما أيضاً يمثلان العالم الحقيقي من أكثر موجوداته مادية إلى أكثرها روحانية .

ولكن في حالة الإنسان هناك اعتباران جوهران آخران يضيفان المزيد من التعقيد . أولهما أن الروح هي « عارف » ، وثانيهما ما بين الاثنين ، أي بين الروح والجسد من علاقة وترابط في مدى عملية طويلة ، طول حياة الإنسان من التكشف والنمو . وبالرغم من أن المقارنة بين علاقة الروح بالجسد وبين علاقة الظاهر بالباطن ، تساعدنا على التفهم ، إلا أن الإنسان قد خلق ليكون « عالماً أصغر ، وليكون « إلهاً » له صفات تشبه صفات الله وذلك ليستطيع معرفة صنع الله أولاً ومعرفة الله ثانياً .

والروح « كعارف » طاقة أو سجل حساس . إذ أنها عندما تتكشف مع نمو الإنسان كله ، تكتسب مضمونا حقيقياً ، وقد تصح في النهاية قدرة على أن تعرف كل ما هو فريد في طبيعتها ، بعد أن تكتسب المعرفة الكاملة لكل ما هو مشترك بين طبيعتها والخارج . وهذا يعنى أن قدرة الروح على التسجيل والتفهم أثناء نموها الحقيقى فى تجاربها مع الجسد ، ومع ما يقع خارج هذا الجسد ، هى ممكنة تماماً لأن الطبيعة الأساسية للجسم ولما هو فى خارجه تشبه ناحية واحدة من نواحي الطبيعة الأساسية للروح نفسها .

وعند هذه النقطة من البحث تكون بعض الملاحظات عن حرية الإنسان مفيدة .

ويذكر القارىء ولا شك أن الغزالي رفض مبدأ « السبب والنتيجة » أو « الأثر والمؤثر » ، واستعاض عنه بمبدأ التوحيد ومفهوم « الحق » . وليس ما يبدو للبعض كأسباب لتنتج معينة ، إلا بعض الشروط من عملية توحيد أزلية ، تتحكم فيها وحدانية الله وطبيعته . فبدأ التوحيد هو وراء التسبب والخلق والحركة فى الكون كله . فالله هو السبب الحقيقى وهو الخلاق ، الذى يحرك كل ما يخلقه . ولا يمكن وجود شيء فى الصورة التى يوجد فيها وفى المكان الذى يوجد فيه ، دون حياة الكون كلها ، وهى حياة توجد وتحرك طبقاً لمشئته الله سبحانه وتعالى وإرادته ، كما خرجت إلى اللوح المحفوظ . ويعنى تفهم أى شيء فرد ، تفهم جميع الشروط التى رافقت وجوده وتفهم علاقاته بما يحيط به ، وأهميته فى حركة الخلق كله .

وهكذا فن منظور الله جل شأنه ، كل شيء يحدث ويتحرك بالضرورة وطبقاً للظروف والأوضاع التى رافقت تكوينه ، والتى هى جميعها تعبيرات لعلم الله وإرادته فى الحضرة الربوبية .

ولعل نظرة الصحيحة لحقيقة الحرية الإنسانية هى من منظور الله جل شأنه . وبعد هذا المنظور تصبح شخصية الإنسان كما نمت فعلاً ، وكل ما تعرضت له من تأثيرات أثناء نموها ، وما حققته من درجات الفهم والبصيرة (إذ كانت هذه الدرجات هى إنعكاس لدرجة الاندماج بين النواحي المختلفة للشخصية بما فيها

صفاتها ، وأفكارها وأهدافها الخاصة بكل مرحلة من مراحل تطورها (، وما وجدت فيه من أوضاع آتية ، وما أحاط بها من أوضاع خارجية ، وغير ذلك .. كل هذا يصبح شروطا تتحكم في اختيار الإنسان وفي سلوكه في موقف معين . ومن بين جميع العوامل التي يتكون منها موقف معين تكون درجة البصيرة من أهم العوامل في النتيجة . والأحوال المتغيرة التي تخلق وضعا يتناول المخلوق الإنساني ، والشعور الذي يحس به الإنسان عند التردد في الاختيار من بين مجموعة من الاحتمالات الممكنة في أي موقف معين ، هو في حد ذاته صفة من صفات هذه البصيرة ، وبالتالي شرط من شروط النتيجة . وحرية الإنسان الحقيقية هي في ملاءمة طبيعته لتنمية هذه البصيرة . فهو قادر على مستوى الكمال المتكامل أن يعمل ككل منسجم تحت سيطرة قلبه وهو قادر على تفهم جميع العوامل والشروط المحيطة به ، وتفهم أهميتها له ، وهو يدرك أن بصيرته بهذه العوامل والشروط هي من أهم العوامل للتأثير على النتيجة طبقاً لإرادته . أما إذا نظرنا إلى أي موقف من زاوية خارجية ، أي من منظور الله تعالى ، فإن ما يفعله الإنسان يتفعله بالضرورة ، وتكون حرية الإنسان هي قدرته على تفهم سلوكه من هذا المنظور وإدراك فعالية بصيرته في أي موقف يضمه .

والإنسان بحكم الضرورة جزء من الموقف الذي يوجد فيه ، ولا يستطيع إلا بتفهمه للموقف ككل ، وبتفهمه لغاياته كإنسان ، وبتفهمه لأهمية الأشياء في تحقيق هذه الغايات ، وبتوكله على لطف الله تعالى ، أن يكون الإنسان العامل الأول في تقرير مصير الموقف ، أو بمعنى آخر يكون إنساناً حراً .

والحرية بهذا المعنى تعني نوعاً معيناً من العلاقات مع الأشياء الخارجة عن الإنسان . وسنتناول هذه الناحية بالبحث في الفصل التالي .

وتكون الطاعة لغير الله ، طبقاً لهذا النقاش باطلة ، كما تكون معصية الله أيضاً لا معنى لها (١) . وقد يؤمن الإنسان بأنه في عمله واختياره يطيع شيئاً آخر غير الله ،

(١) هناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تشير إلى هذا المعنى كآية ٨٢ من سورة البقرة والآية ١٥ من سورة الرعد والآيتين ٥٠ و ٥١ من سورة الحل والآية ١٨ من سورة الحج .

وقد يتوقع النفع أو الضر من غير الله سبحانه وتعالى ، بل وقد يحاول تفسير الأمور والأحداث كلها بإرجاعها إلى مسبباتها المباشرة التي يراها (١) . ولكن هذه الاتجاهات كلها ، ترجع إلى ضيق أفق الانسان في فهمه . فهو لا يستطيع أن يرى جميع العوامل التي تحيط بإختياره ، أو عمله أو توقعاته . كما أنه عاجز عن رؤية جميع العوامل التي لا بد من توافرها لوقوع أى حادث . وكل ما يبدو لمثل هذا الانسان كقوى أو مسببات ، لا يخرج في حكم الواقع عن أن يكون من بعض الشروط اللازمة لوجود شيء معين في حركة الوجود كلها ولكن يرى الانسان من منظور البصيرة الشاملة أن ليس في الإمكان في موقف معين تحديد شيء أو مجموعة من الأشياء كالأسباب الوحيدة التي تجب طاعتها في ذلك الموقف . ولكن ما يطبعه هو « الحق » في الكون كله في حركته تحت سيادة الله تعالى . فكل شيء على هذا المنظور خاضع لله سبحانه وتعالى ، لكن بعض الناس فقط يدركون هذا المبدأ ويفهمون تطبيقه ، بينما لا يراه الآخرون ولا يفهمونه . والذين يدركونه ويفهمونه هم المسلمون بالمعنى الفلسفي الأساسي لهذا التعبير . فهم الناس الذين رأوا توكل كل شيء على كل شيء آخر ، وبالتالي على الله ، كما رأوا أنهم خاضعون لسنة تجمع الأشياء كلها ، ورأوا أن حريتهم هي في بصيرتهم ولهذا فقد « أسلبوا أنفسهم » إلى القوة الحقيقية الوحيدة القائمة وراء كل شيء وكل حادث .

ويطبق الغزالي هذا المبدأ عند مناقشته معنى الحرية في الأفعال الإنسانية (٢) فهو يقسم السلوك الإنساني إلى ثلاثة أنواع رئيسية كما هو ظاهر في العبارة التالية : « يقال أن الإنسان يكتب بأصابعه ، ويتنفس برئته وخجرتة ، ويخرق الماء إذا وقف عليه بجسمه . » وهذه الثلاثة في حكم الضرورة واحدة ، ولكنها تختلف وراء ذلك في أمور . فالغزالي يطلق على الكتابة « الفعل الإختياري » وعلى التنفس « الفعل الإرادي » وعلى خرق الماء « الفعل الطبيعي » .

والضرورة ظاهرة في الفعل الطبيعي . والتنفس يشبهه في طبيعته ، إذ أنه ليس مجرد عمل تريده الرئتان والحنجرة تماماً كما أن خرق الماء بالجسم ليس عملاً من أعمال الماء نفسه .

(١) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٤٩٦

(٢) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٥٠٩

لكن الفعل الاختياري كالكتابة والنطق وما سواهما، هو الذي يخلق الالتباس والظن . وهذه الأفعال هي من النوع « الذي يقال فيه إن شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل ، وتارة يشاء وتارة لا يشاء » (١) . وإذن فما هي درجة الحق في هذه العبارة ؟

فالإرادة تتبع للعلم ، والعلم هو الذي يقرر مدى الرغبة في أى عمل أو عدم الرغبة فيه . وتنقسم الأشياء التي يرغب فيها الإنسان إلى ما يستطيع المرء أن يحكم عليه دون أى تحفظ في قلبه بأنه مرغوب فيه ، وإلى ما قد يتردد القلب في رغبته . فالإنسان لا يتردد في تجنب ضربة السيف ، لأنه على يقين من أن هذا التجنب لمصلحته ولنفعته . لكن القلب في حالات أخرى لا يكون على يقين من النتائج . وعليه أن يقدر ويحسب ما إذا كان الخير في الفعل أو في التردد . والعلم الصادر عن هذا تتبعه إرادة مناسبة له تعمل طبقاً له . وعندما تتكون هذه الإرادة يكون تنفيذ الفعل مشابهاً لذلك الذي يكون القلب فيه على يقين مطلق بما يريد . كما هي الحالة في تجنب السيف مثلاً . وإذن يكون الفرق الوحيد بين النوعين من هذه الأفعال هو في عملية الوصول إلى تكوين الإرادة .

« حرية العمل أو الاختيار » إذن هي تعبير عن نوع معين من الإرادة التي توجد نتيجة لنوع معين من العلم يحدث في القلب . فوراء كل ماعدا الأفعال الطبيعية ، لا بد وأن تكون إرادة . ولا يمكن لأنواع « الإرادات » سواء منها التابع عن الدرس أو الروية أو التابع عن غيرها ، أن توجد إلا عن طريق أحكام القلب أو عن طريق علاقات القلب الآلية مع الحواس والخيال ، وهكذا لو فكر إنسان عاقل في مسألة قطع رقبتة ، فإن هذا الفعل لا يكون ممكناً ، لا لعدم القدرة في اليد ، ولا لعدم وجود السكين ، بل لأن الإرادة لعمله معدومة . ولا يمكن أن توجد . لأن القلب لا يملك ذلك النوع من الحكم الذي هو شرط لازم لوجودها .

وعلى ضوء هذا يجب أن تكون الحرية في العمل ، وذلك باستثناء الأعمال الطبيعية والآلية ، من عملية وصول القلب إلى قرار . وهنا لا بد وأن تتحول القضية إلى التساؤل عما إذا كان القلب يقرر بحرية أولاً ؟ والجواب على هذا السؤال

يأخذ في عين الاعتبار كل ما هو عامل خارجي في الموقف ، والشخص الذي يتخذ القرار ، ودرجة بصيرته في عوامل الموقف ، ومستوى ونوع نموه الشخصي : أى يأخذ في اعتباره جوانب شخصية الفرد كلها على ضوء ما ناقشناه في الفصل السابق. مع قدرته على أداء تلك الأفعال التي لا بد منها لتحقيق الأمر المرغوب .

ويتوصل الغزالي على ضوء هذه الاعتبارات إلى أن الإنسان مجبور ومختار في الوقت نفسه ، أو كما يقول الغزالي : « معنى كونه مجبوراً ، أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لامنه ، ومعنى كونه مختاراً أنه محل لإرادة حدثت فيه جبراً بعد حكم العقل يكون الفعل خيراً محضاً موافقاً » (١).

ولاريب في أن الفقرات التالية المقتبسة من الغزالي ، تلقى ضوءاً على نظريته عن الترتيب التي استعاض بها عن نظرية « السبب والمسبب » ، وهو يقول :

« ... ولكن بعض هذه المخلوقات يترتب على البعض . ترتيب جرت به سنة الله تعالى في خلقه (ولن تجد لسنة الله تبديلاً) (٢) . فلا يخلق الله حركة اليد بكتابة منظومة ، مالم يخلق فيها صفة تسمى قدرة . ومالم يخلق فيها حياة ، ومالم يخلق لإرادة مجزومة ، ولا يخلق الإرادة المجزومة مالم يخلق شهوة وميلاً في النفس ، ولا ينبعث هذا الميل انبعاثاً تاماً ، مالم يخلق علماً بأنه موافق للنفس . إما في الحال أو في المال . ولا يخلق العلم أيضاً إلا بأسباب أخر ، ترجع إلى حركة وإرادة وعلم ، فالعلم والميل الطبيعي أبداً يستتبع الإرادة الجازمة ، والقدرة والإرادة أبداً تسترد في الحركة . وهكذا الترتيب في كل فعل . والكل من اختراع الله تعالى . ولكن بعض مخلوقاته شرط لبعض . فلذلك يجب تقدم البعض ، وتأخر البعض الآخر ، كما لا تخلق الإرادة إلا بعد العلم . ولا يخلق العلم إلا بعد الحياة ، ولا تخلق الحياة إلا بعد الجسم ، فيكون خلق الجسم شرطاً لحدوث الحياة ، لأن الحياة تتولد من الجسم . ويكون خلق الحياة شرطاً لخلق العلم .

(١) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل ص ٢٥١١

(٢) سورة الأحزاب — الآية ٦٢

لأن العلم يتولد من الحياة . ولكن لا يستعد المحل لقبول العلم إلا إذا كان حياً ،
ويكون خلق العلم شرطاً لجزم الإرادة ، لأن العلم يولد الإرادة . ولكن لا يقبل
الإرادة إلا جسم حى عالم ، ولا يدخل فى الوجود إلا ممكن . وللامكان ترتيب
لا يقبل التغير . لأن تغييره محال . فحصل ذلك الوصف من الجود الإلهى ، والقدرة
الأزلية ، عند حصول الاستعداد . ولما كان للاستعداد بسبب الشروط ترتيب ،
كان لحصول الحوادث لسبب الفعل ترتيب ، والعبد مجرى هذه الحوادث المرتبة .
وهى مرتبة فى قضاء الله تعالى الذى هو واحد كلمح البصر ترتيباً كلياً لا يتغير ،
وظهورها بالترتيب بقدر مقدر لا يتعدها . وعنه العبارة بقوله تعالى : « أن كل شئ
خلقناه بقدر » (١) وعن القضاء الكلى الأزلى العبارة بقوله تعالى : « وما أمرنا
إلا واحدة كلمح البصر » (٢) . وأما العباد فإنهم مسخرون تحت مجارى القضاء
والقدر . ومن جملة القدر خلق حركة فى يد الكاتب ، بعد خلق صنعة مخصوصة
فى يده تسمى القدرة ، وبعد خلق ميل قوى جازم فى نفسه يسمى القصد ، وبعد
علم بما إليه ميله ، يسمى الإدراك والمعرفة » (٣) .

ويجد الغزالي على ضوء نظريته الشاملة عن الحرية الإنسانية فى الاختيار ،
المجال لجميع المذاهب الفكرية المختلفة والمذاهب التى تبدو أنها متعارضة . فهو
يقول إن كل مذهب من المذاهب محق إلى حد ما ، ولكنه ليس على حق دائماً .
وهكذا « فالجبرية » فى رأيه محقة من وجهة نظر التغير الذى يقع فى عالم المشاهدة .
ومذهب « الكسب » محق فى وجهة النظر بأن الأفعال الإنسانية إما أن تتفق مع
قواعد الشرع أو تخالفها . ويقارن الغزالي المجالات الضيقة لهذه المذاهب الفكرية
كلها بالانطباعات الفردية لمجموعة من العميان ، طلب إلى أفرادها ، حسب
الأسطورة البوذية أن يصفوا الفيل . وقد ظن كل منهم أن الفيل هو الجزء الذى
لمسه يديه ، ولكن لم يستطع أى منهم أن يتصور الفيل ككل .

(١) سورة القمر — الآية ٤٩

(٢) سورة القمر — الآية ٥٠

(٣) الاحياء — كتاب التوبة — ص ٢٠٨٤ — ٢٠٨٥

وبالإختصار ، يعتمد الرد على السؤال المتعلق بالحرية الإنسانية في الاختيار ، على منطق السائل . فالإنسان لا يعتبر حراً من منظور الله تعالى الذى يتناول في إعتباره « حياة الكون كله في حركته الأزلية الشاملة » ، أما منظور الإدراك الإنسانى العادى ، فإن الإنسان يبدو حراً ، لأن وجهه النظر هذه لا ترى إلا جزءاً من الشروط التى تحيط بالفعل الإنسانى . ومثل هذه النظرة تلك المتعلقة بإحساس الإنسان بالطاعة أو العصيان لقواعد الدين ، فالإنسان في هذه الحالة يحس بالحرية في الطاعة أو العصيان . أما من منظور الغاية النهائية للإنسان ورحلته في طلب الكمال والرضى بتأديته لآماته ، فإن حرية الإنسان تعنى درجة محققة من نمو وبصيرة . وهذه الدرجة هى عامل أساسى في ظروف الفعل ونتائجه .

وفي هذه المرحلة من البحث لابد من عرض موجز لبعض القضايا المهمة في فكر الغزالي

تتعلق القضية الأولى بما يدور بين الناس من خلافات حول الحق ، ولكن هناك مبادئ مهمة لابد من أخذها بعين الاعتبار قبل بحث هذه القضية . أول هذه المبادئ : لا يكون العلم بأى شئ معين كاملاً إلا إذا فهم من المنظور الشامل لوحدة الكون ، أى بعبارة أخرى ، أن يفهم ذلك الشئ من كل زاوية ممكنة وفي إطار حركة الوجود كله . أما المبدأ الثانى ، فهو أن نوع التفهم الذى يحققه فرد معين ليس إلا انعكاساً لمرحلة النمو التى وصلت إليها شخصيته .

فمن ناحية ، لا تؤدى ناحية معينة من أى شئ إلا إلى معرفة جزئية لحقيقته الكلية . ومن ناحية أخرى ، أن تفهم الإنسان لأى شئ لا يمكن إلا أن يكون جزئياً أو مبدئياً ، طالما أن هذا الإنسان لم يعرف ويختبر كل مافى طبيعته على مستوى الكمال المتكامل ، وقد يكون الحق في ذاته مطلقاً ، إلا أن تفهمه لابد وأن يكون نسبياً حسب درجة نمو الإنسان ونوع نموه . وكذلك فإن التعبير الكامل عن الحقيقة بالالفاظ غير ممكن . ولذا لابد من أن تستمر الخلافات بين الناس ، نتيجة التباين في تفهمهم كأفراد ، ونتيجة استحالة التعبير اللفظى الكامل عن الحقيقة . وأعلى درجات الاتفاق الإنسانى الذى يمكن توقعه لا يتجاوز

بمجموعة المعارف المتعلقة بتلك النواحي من الوجود التي تقبل التعبير اللفظي ، أى .
النواحي التي تقع تحت « المعاملة » .

وهناك قضيتان أخريان تتصلان اتصالاً وثيقاً بهذه القضية وأولاهما واسعة
المنظور في البحث عن الأسباب ، وثانيتهما وحدة المعرفة الانسانية ، من وجهة
النظر الشاملة ، التي تتطوى على كل وجهة من وجهات النظر .

فكل علم متخصص يرى الحقيقة من زاوية معينة ، وكلما كان مجال الرؤية
لهذا العلم أوسع كلما كان أقرب في وصفه للحقيقة . وإذا مثلنا الحضرة الربوبية
بعملية الكتابة فقط ، فإن كل علم من العلوم الفكرية قد ينسب السبب في الكتابة
إلى قوة تختلف عن تلك التي يراها العلم الآخر ، وذلك حسب اتساع منظور
ذلك العلم . وفى هذا يقول الغزالي : « فعالم الطبيعة ، مثله فى الرؤية كمثل النملة
تدب على السكاغد ، ترى رأس القلم يسود السكاغد ، ولم يمتد بصرها إلى اليد
والأصابع فضلاً عن صاحب اليد ، فغلطت وظنت أن القلم هو المسود للبياض ،
وذلك لقصور بصرها عن مجاوزة القلم لضيق حدقتها . وأما عالم النجوم مثلاً
فبصره أوسع ، ويمتد إلى الأصابع التي تحرك القلم ، فيغلط ويظن أن الأصابع
هى المسودة للبياض . » (١) وبالرغم من صدق كل رأى من هذين الرأيين من
وجهة نظره المعينة ؛ إلا أنه كلما اتسعت الرؤية كلما قربت من الأصل والسبب
الحقيقى للكتابة . ففى هذا المثل عندما يرى الناظر كل الكاتب ، فعندئذ يرى أن
السبب الحقيقى لما يكتب على الورق هو القلب . ويدرك أيضاً أن هناك أسباباً
متوسطة بين القلب والكلمة المكتوبة ، كالعقل والأصابع والقلم ، وهى أشياء
يتحكم القلب فيها كلها . وكذلك إدراك الحضرة الربوبية فإنه نمو واتساع فى
الرؤية ، يكشف الإنسان فى نهايتها أن الله هو السبب الاصلى والحقيقى لكل
شئ . وأنه هو الذى يتحكم ويسيطر على كافة الأسباب المتوسطة .

وينتهى هذا التشبيه إلى نقطتين فى منتهى الاهمية . وأولى هاتين النقطتين أن

(١) الأحياء — كتاب التوحيد والتوكل . ص ٢٤٩٩

عمل الروح في الإنسان يمكن أن يكون المجاز الذي يشرح عمل الله في الكون . أما النقطة الثانية فهي الأصل في كل تعاليم الغزالي ، وهي أن المعرفة الإنسانية عملية نمو من المنظورات الضيقة إلى المنظورات الواسعة في رؤية الحقيقة . وتنتهي هذه العملية إلى منظور شامل ، يربط بين مختلف وجهات النظر ، في مبدأ التوحيد . ومن هذا المنظور تتفتح حقيقة كل منظور غيره فيكون فهمه أعمق وأوسع مما كان قبل هذا المنظور .

وتقوم هذه النظرية وراء فلسفة الغزالي في التربية . كما توجه طريقته في عرض أى موضوع معين . فهو يبدأ على سبيل المثال في معالجته لموضوع حب الله^(١) بأكثر الخبرات المألوفة في الميل الإنساني نحو الأشياء المعينة والمرغوبة . ويصل عن طريق تحليله للعلاقة بين الإنسان وبين موضوعات رغباته إلى بعض الأدلة الأساسية التي تدل على طبيعة الحب عند الإنسان ، ثم ينتقل منها إلى أن يبين كيف أن نمو تفهم الإنسان لنفسه وما يصاحبه من اتساع في رؤية أهمية الأشياء في تحقيق غاياته ، يصلان بالإنسان أخيرا إلى محبة الله وحده . ومن هذه النظرة الشاملة يستطيع الإنسان أن يعيد النظر في علاقاته بالأشياء الفردية المختلفة ، ليضاعف أهميتها في الحياة كعمل من أعمال محبة الله . وهذه هي الطريقة التي يعالج بها الغزالي بصورة عامة ، نواحي الدين المختلفة . فهو يرى أن تجارب الإنسان العادية المألوفة تمهد إلى الوصول إلى اتساع في الأدلة التي يتسع بها المنظور ليصل في النهاية إلى معرفة الله .

ويضرب الغزالي مثلا آخر في موضوع وحدة المعرفة والخبرة الإنسانية ، ووجود عدد كبير من وجهات النظر ، والحقيقة الجوئية في كل منها ، ويبين هذا المثل أهمية أى حادث معين في نمو الفرد والنسبية في الشر . فإذا ما نظر الإنسان إلى المرض مثلا من مختلف الزوايا ، فإنه يجد أن الشخص العاوى يرى المريض كإنسان لم يعد يهتم بالأمور الدنيوية ، ولا بالملذات المألوفة ، ويبدو غارقا في يأسه من مرضه . أما الطبيب فيرى في هذه الظواهر أعراض خلل في عمل أجزاء

(١) راجع كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا من الأحياء . ص ٢٥٨٤ وما

بعدها .

الجسم المريض . وقد يقول الطبيب : أن هذه الأعراض ناتجة عن جفاف في الدماغ تحدته حرارة الطقس ، ولا يمكن الخلاص منه إلا بعد ترطب الجو . ، أما العالم بالنجوم ، فقد ينسبه إلى ظاهرة فلكية ، وهلم جرا . ولا ريب في أن جميع دارسي الظاهرة الواحدة ، يكونون محقين ، كل في الفرع الخاص به من المعرفة . ولكن ليس منهم ، في حدود عمله ، من يملك تفهما كاملا لهذا الحادث ، إذ ليس من هذه الآراء ما يحمل الطابع الشمولى . ولا يرجع أى منهم الأسباب إلى علاقاتها النهائية بوحدة الوجود كله والتوحيد .

ولكل من هؤلاء وجهة نظر معينة تضيف شيئاً إلى التفهم السكامل للحقيقة ولاهية المرض . لكن ليس منهم من يستطيع الادعاء بحق ، بأنه وحده هو الذى يعرف الحقيقة كاملة . فليجابه بأية منظورات أخرى غير التى يملكونها ، ولاختلاف مستويات الناس في الفهم ، يكون الناس مدفوعين برغبة « الربوبية » وبالتالي بشئ من الاستكبار ، إلى إغلاق عقولهم على وجهات النظر التى تختلف عن وجهات نظرهم ، وإلى الخلاف مع غيرهم حول حقيقة ما يرونه .

وقد سبق لنا أن قلنا أن الغزالي يرى أن مثل هذه الخلافات بين الناس لا يمكن تجنبها ، وأن ليس من حق إنسان أو مجموعة من الناس أن يكرهوا غيرهم على قبول تفهمهم هم للحقيقة . وسنرى في الفصل التالى حكمة الله تعالى فى عدم توصل جميع الناس إلى معرفة الحقيقة كاملة من جميع زواياها المختلفة والشاملة . وسنرى أن هذه الحقيقة هى سر حكمة الله وأسلوبه فى المحافظة على المجتمع الانسانى . وستستمر الخلافات بين الناس مابقى الاختلاف بينهم فى درجة الرؤية والادراك . وفى القرآن الكريم كثير من الآيات تدل على أن الخلاف بين الناس لا يفصل فيه فى هذه الدنيا . وأن هذا الخلاف وإن يبدو أنه شر إلا أن فيه حكمة إلهية عظيمة يدركها ذوو البصيرة .

وقد توصل الغزالي فى آخر أيامه فى كتابه « مشكاة الأنوار » إلى فلسفة شاملة للدين محورها درجة المعرفة التى يتطلبها « إله » معين من أتباعه ونوعها ، وعلى أساس هذه الفلسفة صنف الديانات والمدارس الفلسفية المختلفة . ورأى الغزالي أن هناك علاقة مباشرة بين نوع « الآله » الذى يوجه الناس له حياتهم كلها

وبين درجة المعرفة المطلوبة لطاعة هذا الإله ونوعها . ولنذكر أن معرفة الفرد عند الغزالي تعكس شخصيته كلها ، على اعتبار أن تفهمه لنفسه ولما حوله ، لا يمكن فصله عن خلقه بصورة عامة ، ولا عن فضائله وعاداته وأتجاهاته ، أى عن الأهداف التى يكرس نفسه لتحقيقها ، وبهذا المعنى الواسع ، يتحكم نوع « الإله » الذى هو الغاية النهائية التى يتوجه إليها الناس إلى حد بعيد فى نوع النمو المحتمل فى شخصياتهم ، وكذلك فإن صفات الشخصية ونوعها التى ينمىها الناس فى أنفسهم تعكس نوع الأهداف التى اختاروها لأنفسهم ، أو بمعنى آخر نوع الإله أو الآلهة التى يعبدونها بالفعل .

وبهذا المفهوم يكون « الإله » عند الغزالي هو ما يستمد الناس منه غاياتهم وأهدافهم ويعملون لتحقيقها بما يرضى ذلك « الإله » حسب تصورهم له . يقول الغزالي : « والعجب أنه ينكر على عبدة الأصنام عبادتهم للحجارة ولو كشف الغطاء عنه ، وكشف بحقيقة حاله ، ومثل له حقيقة حاله كما يمثل للكاشفين أما فى النوم أو فى اليقظة ، لرأى نفسه ماثلاً بين يدي خنير ساجداً له مرة ، وراكعاً أخرى ، ومنتظراً لإشارته وأمره . فهما حاج الخنزير لطلب شيء من شهواته ، لم يبعث على الفور فى خدمته ، وإحضار شهوته . أو رأى نفسه ماثلاً بين يدي كلب عقور . عابداً له مطيعاً . سامعاً لما يقتضيه ويلسه . مدققاً بالفكر فى حيل الوصول إلى طاعته . وهو بذلك ساع فى مسرة شيطانه . فإنه الذى يبيع الخنزير . ويثير الكلب . ويعبثهما على استخدامه . فهو من الوجه يفيد الشيطان عبادتهما » (١) .

وتشمل العبادة فى رأى الغزالي كل نشاط للفرد . والغاية الكبرى التى يهدف إليها هذا النشاط سواء أدركت علاقته بالغاية أم لا ، هى فى الواقع « الآله » الحقيقية الذى يعبده الإنسان . ولا بد للحياة الإنسانية من أن يكون لها ما يوجهها ومن هدف عام . وتعكس هذه الغاية العظمى التى يسعى إليها الإنسان فلسفة هذا

الانسان العامة في الحياة . كما تعكس من الناحية الأخرى الاتجاه الذى يتحكم إلى حد كبير في نموه الذاتى « كعابد » لهذه الغاية .

« وطبيعة الغاية العظمى » ، يمكن أن تسمى « بالنظرة العالمية » الشاملة . .
التي تعكس مفهوما عن الكون وعن الحياة الفاضلة . ولذا فهى تعنى أيضاً نظرة إلى الطبيعة الانسانية وعلاقتها بالأشياء . وتعنى نظاما أخلاقيا هدفه تحقيق هذه العلاقة . وإذا ما نظرنا إلى هذه الغاية من وجهة نظر الانسان الذى يسعى لتحقيقها فإنها تفرض نوعا « معينا » من النمو الذاتى يتفق مع متطلبات طبيعة هذه الغاية كما يفهمها هذا الانسان . وهو فهم يتبدل بالطبع بنمو بصيرته . وإذا ما فرضنا أن هذا الانسان يواصل سعيه لارضاء متطلبات هذه الغاية فإن المتوقع أن ما ينميه في نفسه من عقل وقيم وعادات واتجاهات لابد وأن يتفق مع طبيعة الغاية العظمى .
التي اختارها .

وكان غرض الغزالي من جعله الغاية العظمى التي يتجه نحوها الناس هي «الاله» الذى يعبدونه، أن يبين عن طريق المقارنة والقياس ، أن خير نمو للطبيعة الإنسانية وأن أعلى مستوى من المعرفة يمكن لها تحقيقه ، وأن أفضل نظام خلقى يمكنها أن تعيش به ، كل ذلك لا يمكن تصوره أو تحقيقه إلا بالتوجه نحو الله وحده . دون سواه والسعى لمعرفته تعالى ، فالله « كالغاية العظمى » هو الغاية الوحيدة . التي تفرض طبيعتها أفضل نمو ذاتى للإنسان ، وأن مجرد التعبير عن الإيمان بالله لا يكفي للنمو نحو السكّال . فالإنسان لا يعبد الله عبادة صادقة مالم يوجه كل جانب من جوانب حياته لمعرفته تعالى . وقد سبق لنا أن رأينا ما تفرضه هذه « الغاية » من معرفة بالنفس ورياضة للنفس وعلم بالعالم . فعبادة الله وحده . تتطلب من الإنسان أن يميز ماذا كان العمل الذى يقوم به أو ما يسعى إليه من غاية أو هدف مباشر هي كلها وفي جوهرها أفعال « عبادة » لله تعالى ، أو أفعال « عبادة » لآلهة أخرى .

وتؤلف هذه القاعدة في تحديد الهدف الفعلي للعبادة ، والتي أوحى بها قوله جل شأنه : « أرأيت من اتخذ آلهة هواه ، أفأنت تكون عليه وكيلا ، ^(١) ، فلسفة شاملة في الدين ، وبالفنسة للغزالي هي الأساس الذي يقيم عليه معياره في تصنيف الناس والديانات والفلسفات على ضوء طبيعة « الاله » المعبود في كل منها .

ويفصل الغزالي تصنيفه هذا في أكثر من مكان من مؤلفاته . ولكن بصورة خاصة في كتابه « المشكاة » ^(٢) . ويحذر من أن أى تصنيف دقيق يتناول كل العوامل المتغيرة التي تولد الاختلافات الفردية ليس يمكننا من الناحية الإنسانية . وكل ما يستطيع الإنسان أن يفعله هو أن يشير إلى بعض الفروق الرئيسية وإلى عدد من تفرعاتها ، ليظهر الحقائق المهمة التي تميز كلا منها . وهو يستعمل تعابير متعددة على هذا الصعيد كتعبير « من يحتجب بمحض الظلمة » ، ليعنى به الجهل ، ومن يحتجب بمحض النور ليعنى به العلم ، إذ أن كتاب « المشكاة » تفسير لآيات النور والظلمة في القرآن الكريم .

وعلى ضوء هذا المعيار تكون الأقسام الرئيسية ثلاثة سنتولى هنا عرضها بشيء من الإيجاز ،

فالقسم الأول وهم المحجوبون بمحض الظلمة ، وهم الملاحدة الذين « لا يؤمنون بالله واليوم الآخر » ^(٣) . وهم الذين يستحبون الحياة الدنيا على الآخرة « (٤) » لأنهم لا يؤمنون بالآخرة أصلا .

وهؤلاء ضفان : صنف تشوق إلى طلب سبب إلى هذا العالم فأحاله إلى الطبع ، والطبع صفة مركوزة في الأجسام ، حالة فيها وهو مظلمة ، إذ ليس لها معرفة

(١) - سورة الفرقان — الآية ٤٣

(٢) - راجع مشكاة الأنوار ، طبعه وزارة الثقافة والإرشاد ج ٢ ص ٨٥ — ٩٣

(٣) - سورة النساء — الآية ٣٨

(٤) - اشكاة — ص ٨٥

وإدراك ولا خبرة لها من نفسها ولا تصور لها . وليس لها نور يدرك بالبصر الظاهر أيضاً . فالإنسان في هذا التفسير للوجود ، ليس إلا جزءاً من نظام آلى ، تكون الغايات والمسئوليات الخلقية لأمعنى لها فيه ،

والصنف الثانى هم الذين شغلوا بأنفسهم ولم يتفرغوا لطلب السبب إلى هذا العالم بل عاشوا عيشة البهائم ، فكان حجابهم أنفسهم الكدرة ، وشهواتهم المظلمة وهؤلاء هم عبيد الهوى ولاظلمة أشد من الهوى والنفس . ولذلك قال تعالى « أفأرأيت من اتخذ إلهه هواه » (١) . ويؤلف هؤلاء غالبية الناس ، ويمكن تصنيفهم أيضاً على ضوء الحاجات الغالبة عليهم والتي يحاولون إرضاءها .

منهم من جعله هدفه الرئيسى أو «إلهه» الذى يعبد هو إرضاء حاجاته وشهواته ، ونزعاته البيمية ، سواء أكانت مرتبطة بالجنس أو الطعام أو الشراب أو اللباس وفى هذا يقول الغزالى « فهؤلاء عبيد اللذة ، يعبدونها ويطلبونها ويعتقدون أن نيلها غاية السعادات » (٢) . وهناك فرع آخر من هذا الصنف ، وهم أولئك الذين يظنون أن الغلبة والاستيلاء والقتل والسي والاسرهى غاية السعادات وهم محجوبون « لغلبتها عليهم بالطاعة » وكون إدراك مقصودها أعظم اللذات .

وهناك فرقة ثالثة رأت أن غاية السعادات كثرة المال واتساع اليسار . وفى هذا يقول الغزالى « فترى الواحد يجتهد طول عمره ، يركب الأخطار فى البوادر والأسفار والبحار ، ويجمع الأموال يشح بها على نفسه فضلاً عن غيره » (٣) ، وغفل هؤلاء عن أن الذهب والفضة لا يراد أن لا عيانهما وهما إذا لم يقض بهما الاوتار ، ولم تنفقاً كالحصباء سواء بسواء .

أما الفرقة الرابعة فقد ترقى عن جهالة هؤلاء وتعاقلت وزعمت أن أعظمهم

(١) سورة الجاثية — الآية ٤٥

(٢) المشكاة ص ٨٥

(٣) المشكاة ص ٨٥

السماعات اتساع الجاه والصيت وانتشار الذكر ، وكثرة الانبعاث ، ونفوذ الأمر المطاع . وفي هذا يقول الغزالي : « فتراها لاهم لها إلا المرأة ، وعمارة مطارج أبصار الناظرين حتى أن الواحد قد يجمع في بيته ، ويحتل الضر ، ويصرف ماله على ثياب يتجمل بها عند خروجه كي لا ينظر إليه بعين الحقارة » (١) .

وأصناف هؤلاء لا يحصون ، وكلهم محجوبون عن الله تعالى بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة ، ولا معنى لذكر آحاد الفرق بعد التنبيه على الأجناس .

وهناك طائفة حجّبوها بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة أصناف : صنف منشأ ظلمتهم من الحس ، وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال ، وصنف منشأ ظلمتهم من مقاييس عقلية فاسدة . فهناك أولاً صنف المحجوبين بظلام الحواس وهم طوائف لا يخلو واحد منهم عن مجاوزة الالتفات إلى نفسه ، وتمنى التأله ، والتشوق إلى معرفة ربه وأولى درجاتهم عبدة الأوثان ، وآخرهم الثنوية ويدهم درجات فالطائفة الأولى عبدة الأوثان علموا على الجملة أن لهم « رباً » يلزمهم إثاره على أنفسهم المظلمة واعتقدوا أن ربهم أعز من كل شيء ، ولكن من حجبتهم ظلمة الحس عن أن يجاوزوا العالم المحسوس فاتخذوا من أنفس الجواهر ، أشخاصاً مصورة بأحسن الصور ، واتخذوها آلهة . فهؤلاء محجوبون بنور العزة والجمال . والعزة والجمال من صفات الله وأنواره ، ولكنهم ألصقوها بالأجسام المحسوسة ، وصدّهم عن ذلك ظلمة الحس .

والطائفة الثانية جماعة من أقاصى الترك ، ليس لهم ملة ولا شريعة . يعتقدون أن لهم رباً وأنه أجل الأشياء ، فإذا رأوا إنساناً في غاية الجمال ، أو شجراً أو قوساً أو غير ذلك سجدوا له وقالوا أنه ربنا . فهؤلاء محجوبون بنور الجمال مع ظلمة الحس (٢) وهم أرفع رتبة من عبدة الأوثان إذ أنهم يعبدون الجمال المطلق دون الشخص الخاص ، ومع ذلك فإن مفهومهم عن الجمال حسي ، ويمت معبودهم إلى عالم الظاهر . وهناك مجموعة أخرى من الذين تحجبهم حواسهم ، يشترطون

(١) مشكاة الأنوار — ص ٨٧

(٢) مشكاة الأنوار ص ٨٧

وجود بعض الخصائص في «الاله» الذي يعبدونه . فهم يرون أن عليه أن يكون «نورانيا في ذاته بهيا في صورته» ، ذا سلطان في نفسه ، مهيبا في حضرته ، لا يطاق القرب منه ، (١) ولكن ينبغي أن يكون محسوسا ، إذ لا معنى لغير المحسوس عندهم .

أما الذين تحجبهم بعض الأنوار مقرونة بظلمة الحس ، فهم الذين جاوزوا الحس ، واثبتوا وراء المحسوسات أمرا . ولكنهم ظلوا على أي حال ضمن ملكوت الخيال ، فعبدوا موجوداً يجلس على العرش وأحسنهم رتبة المجسمة . أما اسمها فأولئك الذين ينكرون الجسمية كلها . كما ينكرون أية علاقة لها بالله ، باستثناء التوجه المتجه إلى فوق .

أما آخر هذه الأصناف فهو صنف أولئك المحجوبين بالأنوار الالهية مقرونة بمقاييس عقلية فاسدة فعبدوا إلهاً سميعاً بصيراً متكلماً عالماً قادراً مريداً حياً منزهاً عن الجهالة . ولكن فهموا هذه الصفات على ضوء فهمهم لصفاتهم . وربما صرح بعضهم فقال : «كلامه صوت وحرف ككلامنا» ، (٢)

وإذا ما طولبوا بحقيقة السمع والبصر والحياة ، رجعوا إلى التشبيه من حيث المعنى وإن أنكروه باللفظ إذ لم يدركوا أصلا معاني هذه الاطلاقات في حق الله تعالى ، ولذلك قالوا في إرادته أنها حادثة مثل إرادتنا ، وأنها طلب وقصيد مثل طلبنا .

ويضم القسم الثالث والآخر أولئك المحجوبين بمحض الأنوار وهم أصناف لا يمكن إحصاؤهم ، ويضم أدنى هذه الأصناف أولئك الذين توصلوا بعد بحث طويل إلى الفكرة القائلة بأنه عند تسمية صفات الله الحسنى لا تكون هذه التسمية طبقا لعرفنا الإنساني في المسميات ، وقد قادم هذا إلى أن يتجنبوا كل التجنب ، تعريف الله بصفاته الحسنى ، وعرفوه بالإضافة إلى المخلوقات . كما قال تعالى في كتابه الكريم « وإذ نادى ربك موسى أن ائت القوم الظالمين ، قوم فرعون ألا

(١) مشكاة الأنوار ص ٨٧

(٢) مشكاة الأنور ص ٨٩ — ٩٠

يتقون ، قال ربى لى أخاف أن يكذبون ، ويضيق صدرى ولا ينطق لسانى ، فأرسل لى هرون ، ولهم على ذنب فأخاف أن يقتلون ... ، لى أن يقول تعالى : قال فرعون وما رب العالمين ، قال رب السموات والأرض وما بينهما لئن كنتم موقنين ، (١) .

أما الصنفان الثانى والثالث فمرتبان أيضاً ويسموان إذ أنهما يضمنان أولئك المتنصوفين الذين لا يرون إلا الله وأفعاله .

الفصل الخامس

الدنيا والمجتمع الإنساني

يشير تعبير الدنيا في هذا الفصل بصورة عامة ، إلى الحياة في عالمنا هذا كما يحددها الفكر الإسلامي . وتمثل الدنيا عند الغزالي أولاً الأعيان الموجودة ، وثانياً أن الإنسان فيها حظاً ، وثالثاً أن له في إصلاحها شغلاً ، فهذه ثلاثة أمور قد يظن أن الدنيا عبارة عن أحادها والأمر ليس كذلك ^(١) . فلا عيان الدنيا مع العبد علاقتان ، علاقة مع القلب ، وهو جبه لها ، وحظه منها ، وانصراف همه إليها ، حتى يصير قلبه كالعبد ، أو المحب المستهتر بالدنيا . ويدخل في هذه العلاقة جميع صفات القلب المعلقة بالدنيا ، وهذه هي الدنيا الباطنة ، وأما الظاهرة . أى العلاقة الثانية ، فهي مع البدن وهي « اشتغاله (أى الإنسان) بإصلاح أعيان الدنيا لتصلح حظوظه وحظوظ غيره ، وهي جملة الصناعات والحرف التي يشغل الخلق بها ، والإصلاحات ذاتها التي يدخلها الإنسان على هذه الأعيان ، وهي في حالتها الطبيعية بالنسبة إلى حاجاته ومسراته ، تعتبر من أمور الدنيا .

والقلب كما قلنا هو موضع « المعرفة والخبرة » ، وبه تتحقق السعادة بوصفها الغاية النهائية للإنسان . فالقلب هو مستقر الروح ، والروح هي سبيل المعرفة عند الإنسان ، وهي التي تستطيع معرفة الحقيقة والعلم بالله . ولكن ليتمكن القلب من تحقيق حاجات البدن ، بوصفه المطية التي تستخدمها الروح في رحلتها نحو هدفها فقد خلق ليستمد اللذة مما يرضى حاجات الجسم ، وليستمد الألم من

(١) الأحياء — كتاب ذم الدنيا — هذه الفقرة وما تلاها من الصفحات ١٧٤٨ —

إهمالها . وقد خلق « الغضب » أيضاً مع القلب ليستطيع الدفاع عن البدن وعن مختلف أعضائه ضد الخطر ، ولحماية من الدمار . وهكذا يكون القلب نقطة الاتصال بين أعمال الإنسان الدنيوية وأعماله الدينية . ويكتسب فيه الإنسان « المعرفة والخبرة » اللتين يصل بهما إلى سعادته ، وبه يستطيع الإنسان عن طريق لذاته وغضبه السهر على بقاء البدن وصحته .

وقد سبق لنا أن رأينا كيف تستطيع شهوات القلب وغضبه الاستمرار في التطور إلى ما لا نهاية ، إذا لم يسيطر عليها برياضة النفس ، وكيف يمكن للقلب أن ينشغل في إطاعة هذه الشهوات ، منصرفاً إليها كل الانصراف ، وكذلك كيف يحول هذا الانشغال دون أى نمو نحو المعرفة والخبرة في الطريق إلى الكمال . وسبق لنا أن ذكرنا أيضاً ، أن روح الإنسان التي خلقت على صورة الله سبحانه وتعالى ، تملك « الربوبية » وتبدو هذه الصفة فى هذه الدنيا فى رغبة الإنسان وجهوده فى السيطرة على كل ماحوله ، بما فيهم الناس . وفى هذا يقول الغزالي ...

« فقد يطلب الآدمى أن يملك أبدان الناس ليستخدمهم ويستسخروهم كالغلمان ، أو ليتمتع بهم كالجوارى والنسوان ، ويطلب قلوب الناس ليلملكها بأن يفرس فيها التعظيم والاكرام، وهو الذى يعبر عنه بالجاء، إذ معنى الجاء ملك قلوب الآدميين^(١) » .

وقلنا أنه يتحتم على الإنسان على ضوء هذا أن ينظم نمو شهواته وغضبه بطريقة لا تصرف فيها الأشياء التي يحتاجها لارضائها ، قلبه إلى الحد الذي يحول بينه وبين طلب المعرفة ، وهو الهدف الرئيسى من خلق الانسان . ولا غنى عن رياضة النفس فى تحقيق السعادة ، إذ بدونها ، تستبد شهوات الانسان وغضبه ورغبته فى السيادة ، بقلبه وتطوره فى طريق البحث عما يشبع رغباتها من أشياء فتستعبده . والقلب الذى يصبح عبداً لهذه التواحي من الطبيعة الانسانية تثبت

(١) الاحياء — كتاب ذم الدنيا س ١٧٤٨

فيه الصفات التي يحتاج إليها في خدمة هذه النواحي . وهذه الصفات هي « الكبر والغل والحسد والرياء ، والسمة ، وسوء الظن والمداهنة وحب الثناء ، وحب التكاثر والتفاخر ، وهذه هي الدنيا الباطنة ^(١) » . وقد سبق لنا أن رأينا أن رياضة النفس بالإضافة إلى حماية حرية القلب في بحثه عن الحقيقة ، تقيم فيه تلك الفضائل التي تمكنه من أن يرى في نفسه أن الإنسان خلق في صورة الله .

والسعادة هي أسمى حالات الوجود المتاحة للقلب . وليست هذه الحالة ، إلا واحدة من احتمالات عدة في نمو القلب ، ويتطلب تحقيقها ، التحكم في جميع نشاطات القلب أثناء عملية النمو . ويمكن تقسيم هذه النشاطات بصورة عامة إلى نوعين : نوع يخص هذه « الدنيا » التي عرفناها قبل قليل ، ونوع يخص الدين ، وهي تلك النشاطات التي تستهدف تحصيل « المعرفة والخبرة » ، وتحقيق الفضائل . ويتحد هذان النوعان من النشاطات في القلب ، وقد يمت أحدهما إلى الدين والدنيا في آن واحد ، ومن زوايا مختلفة . فطلب العلم مثلاً ، هو الوسيلة لاكتساب السعادة وتقريب طالبه من الله . ولكنه يكافئ صاحبه أيضاً « بالعز والوقار ونهوض الحكم على الملوك ، ولزوم الاحترام في الطباع ^(٢) » ، وكلها من عوائد الدنيا وغاياتها . ويكون الأكل على هذا الأساس عملاً من أعمال الدنيا في الغالب ، ولكنه يمت أيضاً إلى الدين ، إذ لا بقاء للإنسان بدونه ، ولا مجال للقلب في طلب السعادة إذا زال البقاء . وعلى هذا يصبح من الضروري إقامة سلم متسلسل للقيم لتقرير أهمية النشاطات المختلفة بالنسبة إلى السعادة التي هي الغاية النهائية لها . وسنخصص أكثر ما تبقى من هذا الفصل لمعالجة هذه المشكلة .

وقد ألحقنا بهذا الكتاب جزءاً من فصل كامل من كتاب « ذم الدنيا » من الأحياء ، إذ يناقش فيه الغزالي ، أهمية الأشياء في عالم الظاهر بالنسبة إلى الغايات .

(١) الأحياء — كتاب ذم الدنيا ص ١٧٤٩

(٢) الأحياء — كتاب العلم — ص ٢٢

الإنسانية ، والعلاقة الصحيحة بين الإنسان وبينها ويعالج هذا الفصل الذى ألحقناه ما يمكن أن نطلق عليه فى تعابيرنا العصرية اسم «أصول المجتمع الإنسانى وتطوره» . ويشير هذا العنوان إلى حد ما إلى الطبيعة العامة لموضوع الفصل . ولكن لم تكن غاية الغزالى الأولى ، وضع نظرية عن أصول المجتمع وتطوره ، وإنما كان هدفه الرئيسى ، أن يبين عن طريق البحث فى نشوء المجتمع الإنسانى وتطوره ، أنه وإن كانت الغاية الأساسية من وجود المجتمع ، هى توفير بعض الحاجات الضرورية التى لا يستطيع الإنسان العيش بدونها . إلا أن هذا المجتمع يتطور تطوراً معقداً بحيث تشغل الأهداف والأمور التى تخلق أثناء عملية تطوره الناس ، أشغالا كلياً حتى أنها قد تصرف طالب الحقيقة وتشغله عن سعيه وراء معرفة الله .

ويمكن القول بأن هذا الجزء الملحق هنا ، يتحدث عن نفسه بنفسه . ولقته وتسلسل الأفكار فيه فى منتهى الوضوح ، وفى وسع كل باحث فى شئون المجتمع أن يرى فيه الكثير من الأمور التى تزيد عن نطاق النتائج القليلة التى نبهنا هنا . ويعرض هذا الملحق إلى حد ما ، صورة المجتمع الإسلامى فى عهد الغزالى ، أى فى أواخر القرن الحادى عشر ومستهل القرن الثانى عشر بعد الميلاد . ولكن كان الغرض منه أن يكون نظرية فى نمو المجتمع وتطوره وتحذيراً لطالب المعرفة من الانشغال فى أموره فى وقت واحد .

وأول ما يبرر وجود المجتمع عند الغزالى هو ضمان بقاء الفرد وسلامته ، إذ أن بقاءه وسلامته شرطان لسعادته . وحاجات البدن الضرورية هى المأكل والمشرب والملبس والسكن . ويتوقف بقاء الإنسان على سد هذه الحاجات ، وهو عاجز عن توفيرها وحده . ولذا يتحتم التعاون بين الناس بتوزيع الأعمال الضرورية لتوفير متطلبات الإنسان . فنشوء المجتمع الإنسانى هو نتيجة حتمية لعجز الفرد عن توفير العيش لنفسه وحده . ولا ريب فى أن الضرورة لوجود هذا المجتمع تدل على حكمة الله فى خلقه هذه الحاجات للإنسان من ناحية ، وفى جعله الإنسان عاجزاً وحده عن سدها من الناحية الأخرى . وكذلك فقد خلق الله فى كل إنسان رغبة فى التجمع ، ليجعل وجود المجتمع أمراً حتمياً . ونستطيع القول

بعبارة أخرى ، أن الله تعالى فرض حتمية المجتمع في خلقه للطبيعة الإنسانية كما هي .

ولكن تنشأ مع ظهور المجتمع مشاكل جديدة في العلاقات والتعاون الإنساني . وقد بحث الغزالي هذه المشاكل في الجزء الذي ألحقناه بالكتاب بحثاً مستفيضاً ، وخطوة إثر خطوة مبينا ومتبعاً مراحل تطور المجتمع . فكل مرحلة من هذه المراحل تولد المزيد من المشاكل والحاجات ، وهذه تتطلب المزيد من التنمية والتطوير .

ويؤكد هذا الجزء الملحق قضيتين أساسيتين أولاها تشير إلى أن نمو التعقيد أمر حتمي في نمو المجتمع الإنساني، وأن الفنون والمهن والمؤسسات التي تظهر إلى حيز الوجود ، ثمرة المتطلبات التي تخلقها مرحلة معينة من مراحل تطور المجتمع تؤدي بدورها إلى خلق حاجات جديدة تفرض المزيد من التنمية .

ويتبين من هذا أن المجتمع الانساني لا بد وأن يستمر في التعقيد إلى ما شاء الله . أما القضية الثانية ، فتتعلق بوجهة نظر الفرد الذي يطمح إلى تحقيق السعادة ومعرفة الله ، فإن المشكلة الكبرى هنا ، هي أن الأهداف والأشياء الموجودة في المجتمع المعقد ليست كلها ذات أهمية بينه وبين سعيه وراء السعادة وعليه أن يختار ما هو ضروري لغايته .

يولد الفرد في مجتمع معقد تتسوع فيه الأهداف وتتكاثر الأمور المستحبة . ويتعشق قلبه هذه الأشياء لأنه يستمد منها لذات كبيرة . وهو يرى أن النجاح في تحقيق ما يتعارف عليه المجتمع من أهداف ، يحمل معه المسكاة والجاه والوقار ، ويتيح له السيادة على الأشياء الأخرى وعلى غيره من الناس وبعبارة أخرى، فهما كان المجتمع معقدا ومهما كانت الأشياء والأهداف التي يوفرها لضرورة لها في بقاء الانسان وغايته النهائية ، فإن لهذه الأشياء والأهداف ارتباطات بمجوانب أساسية بالطبيعة الإنسانية في تكوينها الأساسي . فالشهوات الانسانية ، وما يتولد منها من صفات من قوة الغضب ومن صفة الربوبية في الانسان ، تتضج في وقت

مبكر وقبل إحساس القلب باللذة في المعرفة وتبين الحقيقة. فهذه الشهوات والصفات. أصيلة في الطبيعة الإنسانية ولا يستطيع الإنسان التحرر من اندفاعها وراء ما يرضيها من أشياء .

وبعني المجتمع المعين أو المرحلة المعينة في تطوره بالنسبة إلى النمو الذاتي للفرد وجود عدد من الأشياء والأهداف التي تستهوى الشهوات والصفات الأخرى في الإنسان . وقد تختلف معظم هذه الأشياء والأهداف أو بعضها باختلاف المجتمعات ، أو باختلاف مراحل التطور في المجتمع الواحد . لكن الأسس القائمة في الطبيعة الإنسانية والتي تدفع الناس إلى البحث عن الأشياء والأهداف المحددة. التي يعرضها مجتمعهم ، واحدة في كل زمان ومكان . فليس المهم ما يختار الإنسان تحقيقه من هذه الأشياء والأهداف، وإنما المهم هو ما في طبيعته الأصلية من قوى تدفعه إلى طلب هذه الأشياء والأهداف . فإذا كانت الشهوات والغضب والرغبة في السيادة هي الأسس في مطامح الناس ، فإن الأمر السائد في نمو قلوبهم لا بد وأن يكون واحداً ، مهما اختلفت الأهداف باختلاف المجتمعات . وعلى الإنسان مهما كان المجتمع الذي يمت إليه أو العصر الذي يعيش فيه ، أن يتبين بنفسه ما في نفسه من الأمور التي تدفعه وراء أهداف معينة ، وهل هذا الأمر حاجة روحية يحس بها لا اكتساب المعرفة والخبرة بأفعال الله . أم هو حاجة الشهوات والغضب والرغبة في السيادة ؟

ولكننا وقد عرضنا المشكلة على هذا النحو ، نرى أن الرد على هذا السؤال قد ينطوى على أن الحياة المثلى للنمو الذاتي تعتمد على الاختيار بين بديلين . وبالرغم من أنه سؤال ذو شقين إلا أنهما يؤلفان في الواقع سؤالاً واحداً يستند إلى نظرة شاملة للحياة المتجهة إلى السعادة . ويمكن وضع هذا السؤال على النحو التالي ... ، ترى مامدى الجهد والعناية اللذين يجب على الإنسان أن يبذلهما، لسد حاجات كل جانب من جوانب طبيعته ليحقق السعادة . لا يستطيع الإنسان أن يهمل حاجات أية ناحية من النواحي المختلفة من طبيعته . فهو خاضع لوجود كل شيء فيه ، لكنه قادر على أى حال على السيطرة على درجة انشغاله بكل

جانب من الجوانب المختلفة لشخصيته ، إذ أن حاجات كل منها ليست محدودة ولا جامدة . فهذه الحاجات تتوسع أو تنقبض ، تبعاً لنمو تلك الناحية المتصلة بالشخصية ككل . وتقوم شكلته في أن يدرك ، كيف يمكن لكل ناحية من نواحي طبيعته أن تنمو وتتطور بحيث لا تنمو حاجاتها إلى الحد الذي يشغل قلبه بصورة تتجاوز ما هو ضروري لتحقيق غايته النهائية .

لكن هذه المشكلة تزداد تعقيداً وصعوبة لا عدماً ينظر إليها الإنسان نظرة إلى الوراء من نقطة الكمال الذاتي ، وإنما إلى الأمام من نقطة البداية في النمو . فالشهوات المختلفة والغضب توضح في عملية النمو قبل أن يكشف القلب لذاته بالعلم والحكمة ، وقبل تفهمه للمبادئ التي يجب أن تتحكم في تدرج النمو نحو السعادة . وتسيطر متطلبات الشهوات والغضب في المراحل المبكرة من النمو عندما لا تزال خبرات القلب ومعرفته قليلة وغامضة للسيطرة عليها . وعلينا أن نتذكر أن مثل هذه السيطرة عمل من أعمال إرادة القلب . لكن هذه الإرادة هي ثمرة علم معين ، أي ثمرة محتويات القلب في لحظة الفعل . والخبرات الغالبة على القلب في المراحل الأولى من النمو ، هي ملذات الشهوات والغضب . وتكون معرفة القلب وخبرته بهذه الملذات حقيقية وفعالة .

لكن القلب يملك بفطرته الباعث على معرفة أفعال الله ، ويكون إرضاء هذا الباعث ، كما رأينا ، مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بحياة من رياضة النفس ولكن طالب الحقيقة يقبل بمبادئ رياضة النفس على أساس السمع ، أي على أساس الإيمان بأقوال من يثق بهم . ولا يستطيع طالب الحقيقة إلا أن يكون مقلداً في المراحل الأولى من نموه . أما الخبرات الحقيقية الموجودة في قلبه فهي غير كافية ، لجعل من هذه المبادئ معرفه حقيقية فعالة فيه . فيفرض التقليد على نفسه في المرحلة المبكرة لأنه يعي الصراع القائم في قلبه بين متطلبات ما في القلب من خبرة حقيقية حدثت فيه من استجابته للشهوات والغضب وبين ما يميل عليه السمع . والمتطلبات الأولى أكثر قوة ، ويميل معظم الناس إلى متابعتها ، كما ينصرفون بصورة متدرجة إلى الاهتمام بها كلما زاد نموهم .

والسمع في معناه الواسع ، هو ما في المجتمع من معرفة وحكمة ، ولكنه بالنسبة إلى المبتدئ الذي يبدأ تفهمه للمعرفة والحكمة بالإدراك الحسي ، فإن أهم صلة

بينه وبين السمع هي المشاهدة . ويرى المبتدئ في أعضاء المجتمع الذين حققوا المكانة والشهرة نماذج محسوسة تقترن بأهداف معينة من ناحية وتشير إلى طرق معينة في تحقيقها من الناحية الأخرى . ويقول الغزالي أن سعى الإنسان وراء المعرفة والحكمة أو عدمه في مجتمع يتوقف إلى حد كبير على نوع الأهداف التي تصحبها الشهرة والمكانة في مجتمعه كما يتوقف أيضاً على الظروف الخاصة التي تؤثر على اختياره لأهدافه الشخصية من بين ما هو موجود في المجتمع من أهداف معترف بها . ويكون على الناس في المجتمع الذي ترتبط فيه أعلى مراتب الشهرة بأصحاب المعرفة والحكمة ، من الذي يسعون إلى تحقيق هذا الهدف أكثر من عددهم في مجتمع آخر ترتبط فيه الشهرة بأهداف أخرى .

ويتطلب السعى وراء السعادة من طالبها أن يميز بين ما هو هام وضروري من الأشياء والأهداف الموجودة في المجتمع لهدفه هذا ، وبين ما هو غير هام ولا ضروري . ولا يمكن أن تكون القاعدة التي يعتمد عليها في هذا التمييز بالنسبة إلى مستواه في المعرفة والخبرة أكثر من اتجاه عام ، يصلح كهاد في ضبطه لنموه الشخصي ، ولكنه اتجاه ضروري لحمايته ضد الانشغال بتلك الأهداف التي لها جاذبية قوية في المجتمع والتي من طبيعتها أن تحبط مقصده .

ولتحذير المبتدئ في طلب المعرفة من خطر انشغاله بالمطامع والأهداف التي ينصرف إليها معظم الناس لما فيها من جزاء في مجالات الملمات والشهرة رأى الغزالي أن عليه أن يبين الأسباب التي أدت إلى وجود هذه المطامع والأهداف في المجتمع ، وأن يبين أيضاً ما في طبيعتها من قيود في طلب المعرفة . ولا يحتاج طالب المعرفة من مجتمعه إلا إلى ما يضمن سلامة بدنه وبقائه ، ووجود المجتمع ضروري لذلك . ولكن تتولد في المجتمع أثناء عملية تطوره ونموه أشياء كثيرة وحرف وصناعات ومؤسسات وغيرها لا تكون غير ضرورية في حياة طالب المعرفة فحسب ، بل وقد تكون مغرية جداً في المراحل الأولى من حياة من لا يطلب المعرفة أيضاً . ولإذن فدراسة الأسباب التي أدت إلى وجود هذه الأشياء ، ودراسة النواحي التي تجتذبها وتشغلها من الطبيعة الإنسانية ، وكيف تؤثر على نمو الشخصية ، تتيح للمبتدئ في طلب المعرفة أن يرى أهمية هذه الأشياء في إطار غايته الكبرى . وقد تعينه هذه النظرة على التغلب على مشقة ترويض النفس في مراحلها المبكرة . ويبدو أن هذا هو الهدف الرئيسي من الملحق الذي يلي هذا الفصل .

ومع ذلك فيحسن بالقارىء أن يدرس هذا الملحق كجزء من هذا الفصل ،
إذ على الرغم من توجيهه إلى طالب المعرفة ، فإنه يبين فلسفة الغزالي في أصول
المجتمع الإنسانى وقوانين تطوره . ومن النقاط التى يبرزها الغزالي فى هذا الصدد
هى أن بقاء المجتمع الإنسانى يعود فى الحقيقة إلى انشغال معظم الناس فى طلب
كل ما يستهوى شهواتهم وغضبهم ورغبتهم فى السيادة . ولا ريب فى أن بقاء المجتمع
الإنسانى غاية الهية تضمن تحقيقها هذه التواحي فى الطبيعة الإنسانية . وفى هذا
يقول الغزالي :

« ولكن جعل الله فى غفلتهم وجهلهم نظاما للبلاد ومصلحة للعباد .
بل جميع أمور الدنيا انتظمت بالغفلة وخسة الهمة ، ولو عقل
الناس وارتفعت هممهم ، لزهّدوا فى الدنيا ، ولو فعلوا ذلك لبطلت
المعاش ، ولو بطلت لهلكوا ، وهلك الزهاد أيضاً (١) . »

أما بالنسبة إلى وجود الأشياء فإن القرآن الكريم يقول أنه لا يخلق شىء عبثاً
وأن فى خلق كل شىء حكمة يؤديها وجوده . وعلى ضوء هذه الحقيقة فلا يوجد
شىء قبيح فى ذاته ، وإنما بالنسبة إلى تحقيق السعادة . وتنقسم الأشياء بالنسبة
لسعادة الإنسان إلى نافعة وضارة ، طبقاً للأثر الذى تتركه هذه الأشياء على نمو
الشخصية نحو الكمال وتحقيق الذات . ويدرس الغزالي ما فى الأشياء والأمور من
نفع وضرر من ستة زوايا مختلفة فى كتاب الصبر والشكر من كتاب الأحياء .
وهذه هى بشىء من الإيجاز :

أولاً — أن الأمور كلها بالإضافة إلينا تنقسم إلى ما هو نافع فى الدنيا والآخرة
معاً ، كالعلم وحسن الخلق ، وإلى ما هو ضار فيها معاً كالجهل وسوء
الخلق ، وإلى ما ينفع فى الحال ويضر فى المآل ، كاللذة المرتبطة بالشهوات ،
وإلى ما يضر فى الحال ويؤلم ولكن ينفع فى المآل ، كقمع الشهوات ومخالفة
النفس . .

ثانياً — أما بالنسبة للأمور الخاصة بهذه الدنيا (ما عدا العلم وحسن الخلق) فهي مختلطة ، امتزج خيرها بشرها ، فقلما يصمو خيرها كالمال والأهل والولد والأقارب والجاء وسائر الأسباب ، ولكن بعضها يكون نفعه أكثر من ضره ، وبعضها الآخر ضره أكثر من نفعه كالمال الوفير والجاء الواسع . لكن ما في كل من الأمور من نفع وضر ، يختلف باختلاف ما يتركه من أثر على الإنسان المعنى نفسه .

ثالثاً — أن الأمور ينظر إليها من زاوية الغايات والوسائل. فثمة أولاً ماهو غاية في نفسه ، كلذة النظر إلى وجه الله تعالى وسعادة لقائه ، وبالجملة سعادة الآخرة ، وثانياً ، منها ما يقصد لغيره وليس له قيمة ذاتية . كالمال . وأما الثالث فما يقصد لذاته ولغيره كالصحة والسلامة ، وهذه بالإضافة إلى كونها نافعة في حد ذاتها ، تمكن الإنسان أيضاً من متابعة غاياته الدنيوية والروحية .

وإذن ما يطلب لذاته فقط هو الحسن الحقيقي . أما ما يطلب لذاته ولغيره . أيضاً فهو حسن ، ولكنه دون الأول . فأما ما لا يطلب لذاته بل لغيره ، فلا يكون حسناً في حد ذاته بل مجرد وسيلة ضرورية .

رابعاً — يمكن النظر إلى الخيرات باعتبار أن منها ما هو نافع ومنها ما هو لذيد ومنها ما هو جميل . فاللذيد هو الذي تدرك راحته في الحال . أما النافع فهو الذي يفيد في المآل ، والجميل هو الذي يستحسن في سائر الأحوال وكذلك الشرور أيضاً تنقسم إلى ضار وقبيح ومؤلم . فالخير المطلق هو الذي تجتمع فيه صفات الخير الثلاث ، أي النفع والجمال واللذة . والعلم والحكمة من هذا النوع وتكون الشرور مطلقة أيضاً عندما تجتمع الصفات الثلاث للشر وهي الضر والقبح والألم . والجميل من هذا النوع . ولكن معظم الأمور تكون في الواقع مزيجاً من الصفات الست . أي صفات الخير والشر ، فبتر العضو من أعضاء الإنسان مثلاً ، مؤلم وقبيح وإن كان نافعاً عند ضرورته . وتستمد أكثر الأمور أهميتها ونفعها من الغايات التي تحققها . فالإيمان والعلم والفضائل وحسن الخلق والعمل الطيب كلها أمور طيبة ونافعة ، إذ أنها تخدم أسمى غايات الإنسان وهي الوصول به إلى السعادة .

أما القسمة الخامسة : فتكون في التعبير بالنعمة عن كل لذية ، واللذات من ناحية الإنسان ومن ناحية اختصاصه بها أو مشاركته لغيره عقلية أو بدنية .
والأخيرة يشترك فيها الإنسان مع بعض الحيوانات أو معها كلها . وعلى هذا الأساس يمكن تصنيف اللذات بالتسلسل حسب عدد أجناس الحيوانات التي تشترك فيها . وكلما ازداد عدد البهائم التي تشترك في لذة معينة كلما كانت هذه اللذة من الصنف الأدنى في تسلسل الخير والشر . ويكون تسلسل الخير في اللذات أيضاً على شكل هرمي ، تكون قاعدته تلك الشهوات التي تشترك فيها سائر البهائم ، ثم يرتفع شيئاً فشيئاً حتى تصل إلى ما يخص الإنسان منها إلى أن تصل إلى الذروة التي تختص أعمق الجوانب الروحية في الإنسان . وهناك طريقة أخرى للنظر إلى تسلسل الخير في اللذات ، وهي السؤال عن أي القوى والجوانب في شخصية الإنسان تختص بلذة معينة . وهكذا يكون العلم والحكمة بوصفهما من لذة الروح ، هما أرفع اللذات في تسلسل الخيرات ، وهما من أقل اللذات شيوعاً ، لا بين الحيوانات فقط بل وبين الناس أيضاً ، إذ أن القوة التي تختص بها وتجدها لذتها فيها هي أقل القوى نمواً في الإنسان ، وبالتالي أقلها شيوعاً . وفي هذا يقول النزالي :

« وأما قصور أكثر الخلق عن إدراك لذة العلم ، فأما لعدم الذوق ، فن لم يذق لم يعرف ولم يشفق إذ الشوق تبع الذوق ، وأما لفساد أمرجتهم ، ومرض قلوبهم ، بسبب اتباع الشهوات ، كالمرضى الذي لا يدرك حلاوة العسل ويراها مرأ ، وأما لقصور فطنتهم ، إذ لم تخلق لهم بعد الصفة التي يستلذ بها العلم ، كالطفل الصغير ... » (١) .

وهناك بعض اللذات التي يشارك فيها الإنسان بعض الحيوانات كذدة الرياضة والغلبة والاستيلاء ، وهي موجودة عند الأسد والنمر وبعض الحيوانات الأخرى . أما اللذات التي يشترك فيها الإنسان مع سائر الحيوانات ، فهي التي تمت إلى البطن والفرج ، وهذه أكثرها شيوعاً وأخيراً .. ، ولذلك أشترك فيها كل مادي وودرج ، حتى الديدان والحشرات .. » (٢)

(١) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٤٥

(٢) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٤٦

ويمثل تسلسل الخيرات التي تعكسها الملذات الروحية والبدنية السلم الطبيعي .
في نمو الإنسان . فاستعداد الانسان في المراحل الأولى من حياته أقوى للتمتع
بما يسر شهواته البدنية . لكن هذه الملذات ترتقي مع نمو الانسان ومع تطور
أعضائه واكتسابه للتجارب الجديدة ، إلى أن تبلغ المرحلة التالية الأعلى وهي
مرحلة حب الرياسة وما شابهها من الصفات . أما المرحلة النهائية في نموه فتتمثل
في تلك التي يكون العلم والحكمة فيها أرفع الملذات وأسمىها .

وتقسم الشخصيات الانسانية حسب هذا المعيار من النمو إلى
أربعة أنواع :

أولاً — الناس الذين لا يحبون إلا الله تعالى ، وهم دائماً وراء زيادة المعرفة
به والفكر فيه . وهناك .

ثانياً — إناس لا يدرون ما لذة المعرفة ، وما معنى الأنس بالله ، وإنما
لذتهم الكبرى بالجاه والرياسة والمال وسائر الشهوات البدنية . وهناك .

ثالثاً — أناس يقفون وسطاً بين النوعين السابقين ، ولكن أغلب ميولهم
إلى الأنس بالله سبحانه ، والتلذذ بمعرفته والفكر فيه ، وإن اعتراهم الميل في
بعض الاحوال إلى الرجوع إلى أوصاف البشرية . وهناك .

رابعاً — أناس يقفون وسطاً أيضاً بين النوعين الأولين وإن كانوا أميل إلى
الثاني ، إذ تكون أغلب أحوالهم التلذذ بالصفات البشرية ، ومع التلذذ أحياناً
بالعلم والمعرفة .

ومع أن النوع الأول ممكن في الوجود ، إلا إنه نادر جداً . وتطفع الدنيا
بالنوع الثاني ، أما الثالث والرابع فهما نادران أيضاً . ويمكن الحكم على الخير في
أى مجتمع أو أية حقبة من حقب التاريخ على ضوء ما في هذا المجتمع أو تلك الحقبة
من أناس من النوع الثالث .

أما القسمة السادسة ، فغاوية لمجامع النعم في غاية واحسدة هي غاية الإنسان
النهائية لأنها تمثل سعادة الآخرة . وتكون سائر الأمور الأخرى مجرد وسائل .

لتحقيق هذه الغاية . وبعض هذه الوسائل أقرب وأخص كفضائل القلب . ثم تلبيها في القرب والإلهمية فضائل البدن الذى يحمل النفس ، وتأتى بعدها ، النعم التى تضمن للبدن بقاءه وسلامته كالجمال والأهل والجاء ، وكرم العشيرة . أما النوع الرابع من هذه الوسائل ، فهو ما يجمع بين هذه الأسباب الخارجة عن النفس وبين الحاصلة لها ويشمل هداية الله ورشده وسداده وتأيدده .

وتضم الفضائل الخاصة بالنفس المقربة إلى الله تعالى ، علم المكاشفة وعلم المعاملة ، والعفة والعدالة . ولا تتم هذه الفضائل فى غالب الأمور إلا بفضائل البدن كالصحة والقوة والجمال وطول العمر ، ولا تنبأ هذه بدورها إلا بوجود النعم الخارجية التى تضمن بقاء البدن وسلامته كالجمال والأهل والجاء وكرم العشيرة ويقول الغزالي :

« ولا ينتفع بشيء من هذه الأسباب الخارجة والبدنية — أى المال والأهل والجاء وكرم العشيرة — إلا بالنوع الرابع . وهى الأسباب التى تجمع بينها وبين ما يناسب الفضائل النفسية الداخلة ، وهى أربعة ، هداية الله ورشده ، وتسديده ، وتأيدده » (١) .

ويسأل الغزالي بعد ذلك . . . « فإوجه الحاجة لطريق الآخرة إلى النعم الخارجة من المال والأهل والجاء والعشيرة . » والجواب : . . . « إن هذه الأسباب جارية مجرى الجناح المبلغ والآلة السهلة المقصود ، أما المال ، فالفقير فى طلب العلم والكمال وليس له كفاية ، كساع إلى النصر بغير سلاح ، وكبازى يروم الصيد بلا جناح . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم (نعم المال الصالح للرجل الصالح) وقال : « نعم العون على تقوى الله المال » وكيف لا ومن عدم المال صار مستغرق الأوقات فى طلب الأقوات ، وفى تهيئة اللباس والمسكن وضروات المعيشة ، ثم يتعرض لأنواع من الأذى تشغله عن الذكر والفكر ، ولا تندفع إلا بسلاح المال ، ثم مع ذلك يحرم من فضيلة الحج والزكاة والصدقات وإفاحة الخيرات (٢) ،

(١) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٤٩

(٢) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٤٩ — ٢٢٥٠

أما الأهل والوالد الصالح والأقارب ، فهم مثل « الأعين والأيدى ، يتيسر له بسبهم من الأمور الدنيوية المهمة في دينه ، ماله انفرده به لطال شغله ، وكل ما يفرغ قلبك ضرورات الدنيا فهو معين لك على الدين فهو إذا نعمة » . ويتعلم الإنسان عن طريق تجاربه من ارتباطاته مع أهله وأقاربه ، الحب والولاء والتعاون وكذلك إحساسا بالعدل . يضاف إلى هذا أن الأهل والأقارب يحيطون الإنسان بالجاء والمكانة ، مما يقيه خطر المهانة والخضوع للآخرين ، وفي هذا يقول تعالى . . « ولولا دفع الله للناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين » (١) .

وهكذا على الزوج قبل الزواج أن يتجنب كما قال صلى الله عليه وسلم اختيار « المرأة الحسناء في المثلث السوء » ، أما لأولاده فعليه أن يتخير لنطفه الأكفأ كما قال أيضا صلى الله عليه وسلم « تخيروا لنطفكم الأكفأ » (٢) ليضمن لأبنائه المثلث الكريم .

أما بالنسبة إلى الفضائل البدنية ، فهناك إجماع على أنها نعم كالصحة والقوة وطول العمر ، إذ لا يتم علم وعمل إلا بها ، ولكن هناك بعض الخلاف بالنسبة إلى الجمال . ولا يخفى فضل الجمال في تسهيل قضاء أمور الدنيا ، وفي العلاقات الإنسانية الطيبة ، وفي هذا يقول الغزالي :

« فالجمال نوع قدره ، إذ يقدر الجميل الوجه على تنجيز حاجات لا يقدر عليها القبيح ، وكل معين على قضاء حاجات الدنيا معين على الآخرة بواسطتها .. والجمال في الأكثر ، يدل على فضيلة النفس ، لأن نور النفس إذا تم اشراقه تأدى إلى البدن ، فالمنظر والمخبر كثيرا ما يتلازمان ، ولذلك يظهر في الوجه أثر الغضب والسرور والغم ، ولذلك قيل طلاقة الوجه عنوان مافي النفس . . وقد قال صلى الله عليه وسلم (اطلبوا الخير عند صباح الوجوه) (٣)

(١) سورة البقرة — الآية ٢٥١

(٢) حديث ذوى شريف

(٣) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٥٢

ولكن قد تكون الفضائل البدنية الخارجة ، في الوقت نفسه سبباً في الأغراض الشريرة وفي الشقاء . وقد تضل الإنسان عن طريق السعادة . وهكذا نرى الغزالي يختم مناقشته هذه بقوله .. « فالنعم الدنيوية إذا مشوبة ، قد امتزج دواؤها بدائها ، ومرجوها بمخوفها ، ونفعها بضرها ، فن وثق ببصيرته ، وكال معرفته ، فله أن يقرب منها متقيادها ، ومستخرجاً دواءها ، ومن لا يثق بها فالبعد البعد ، والفرار عن مظان الأخطار (١) .

ووراء كل هذا البحث في الغايات والوسائل مبدأ الانسجام بين كل ما هو ضروري للحياة الروحية للإنسان . ويحكم على أهمية الشيء ، سواء أكان من الإنسان نفسه أو خارجاً عنه ويحتاج إليه ، بالنسبة إلى أهميته في حياة الإنسان ككل يمتو نحو الكمال . ويتوقف كون الشيء خيراً أو شراً على تأثيره على حياة القلب في هذه الدنيا .

ويمضي الغزالي بعد هذا إلى دراسة مفصلة للنعم في حياة الكون ككل (٢) . فيبدأ بدراسة جسم الإنسان من ناحية تشريحية ومن ناحية وظيفية (فيزيولوجية) ليعين أهمية كل شيء في الجسم لتنمية شخصية منسجمة متكاملة (٣) . وينتقل بعد ذلك إلى البحث في وحدة الكون نفسه وما فيه من انسجام ، من نواحيه الظاهرة والباطنة ، وهدفه الرئيسي من هذه الدراسات جميعها ، وهي على مستوى المعاملة كما لا بد للقارئ من أن يذكر — هو أن يبين كل الأدلة التي تشير إلى معرفة ما في الكون من وحدة وانسجام . ويصل الإنسان بهذه المعرفة إلى التعرف على حكمة الله في خلق الأشياء كما هي ، وعلى وحدانية الله كما تعبر عنها الوحدة بين جميع المخلوقات ، وعلى سيادة الله المطلقة على كل شيء من هذه المخلوقات وعلى الكون في مجموعه .

(١) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٥٥

(٢) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٥٩

(٣) كتاب الأحياء — كتاب الصبر والشكر من ص ٢٢٥٩ — ٢٢٧٠

فالاسلام — وهو دين التوحيد — لا بد وأن يكون صورة كاملة لسنة الكون كله ، وكان الغزالي على وعى بذلك . فلاريب في أن كتاب « الصبر والشكر » من الأحياء الذى تولبنا دراسته هنا يعرض آراءه فى هذا النظام للعالم . فكل شئ يجب فهمه فى علاقته بحياة الكون كله ، وفى الأغراض التى يؤدىها فى هذه الحياة وبعض هذه الأغراض جاية للعين العادية ، بينما يبقى بعضها خفيا ،

فكل ما فى الوجود صغيراً كان أم كبيراً يخدم أغراض الله تعالى خدمة مباشرة ، وهذا المبدأ من أهم المبادئ فى وحدة الوجود . فبالرغم من أن كل شئ يؤلف جزءاً من كل أكبر ، إلا أن وجوده على هذا النحو ، يحقق غاية من غايات الله فى خلقه . فإذا ما نظرنا إليها كفرد معين ، تبين لنا أنه يخدم عدداً من الأغراض فى وظيفته كجزء من الكل الأكبر ، وفى علاقاته بالأجزاء الأخرى وتأثيره عليها ، وعلى كل ما هو موجود بصورة مباشرة أو غير مباشرة .

وعلى ضوء هذا يكون كل ما فى الإنسان من أعضاء فردية ، وكل ما فى طبيعته من نواح معينة « جندا » لله ينفذون غاياته تعالى ، بالإضافة إلى كونها أجزاء يتألف منها الإنسان ككل . ولكى نفهم الإنسان فهماً كاملاً ، علينا أن نفهم كيف تكون الأعضاء الظاهرة فى الإنسان كأصابعه ويديه وعينه وغيرها ، والنواحي الباطنة فى طبيعته كشهوته وغضبه وخیاله وعقله وروحه وغيرها ، « جندا » فى خدمة الله ، ويمكن تقسيم كل جزء من هذه الأجزاء إلى أجزاء أصغر ، ولكن مهما صغر الجزء يكون مع ذلك خادماً مباشراً لأغراض الله تعالى .

ولا بد أن يتضمن تفهم أى شئ ، إذا نظر إليه ككل أو كجزء من كل أكبر ، الحكمة من وجوده ، أن يتضمن فهم دوره ، ووظيفته وأثره فى كل ما يحيط به ، سواء أكانت علاقته بذلك مباشرة أم غير مباشرة . فلو أخذنا وجود الشهوات فى الإنسان كمثل ، فيجب لفهمها تفهم الغرض الذى من أجله خلقها الله تعالى وكيف تخدم أغراضه تعالى خدمة مباشرة . وقد لا يكون من الممكن هنا أن نذكر جميع الأغراض التى يحققها وجود الشهوات ، إذ أن مثل هذه المحاولة ، لا بد وأن تؤدى فى النهاية إلى دراسة ما فى حياة المخلوقات كلها من وحدة ومن ترابط ، ثم إلى دراسة الشهوات على اعتبار أنها المحور الذى تدور حوله هذه الموجودات . وقد-

سبق لنا ذكرنا في أماكن أخرى من هذا الكتاب بعض الأغراض التي تحققها الشهوات في نمو الإنسان وحياته .

وسبق لنا أن رأينا كيف يكون نوع النمو الذي يتحقق في نمو الشهوات في الإنسان . معين ، شرطاً مهماً في نوع الفضائل والعادات والحاجات والأهداف التي تتولد في هذه الإنسان ، بل وكيف تكون شرطاً مهماً في نوع العقل الذي ينميه . ففي هذه الوظائف تكون الشهوات « جنداً » لله في ابتلاء هذا الإنسان ، واختبار مدى ادائه للامانة الموكولة إليه . فأن الله تعالى يبتلى عبده بأن يخلق في الطبيعة الإنسانية أشياء معينة تستطيع أن تحول بين الإنسان وبين أداء أمانته . ويمكن أن ننظر كذلك إلى أشياء معينة في الخارج تستهوي الشهوات بجاذبية قوية فترى كيف أنها نتيجة علاقتها بالشهوات ، هي أيضاً « جنود » لله في ابتلاء الإنسان . وقد يرى البعض كيف أن هذه الأشياء الخارجة نفسها تتأثر بوجود الشهوات عند الإنسان وفي وسعنا أن نسير مع هذا الخط الفكري إلى ما لا نهاية ، لنفهم ما يحقّقه وجود الشهوات من غايات في تاريخ الإنسانية كلها بل وفي تسخير الطبيعة للإنسان . ونستطيع كذلك أن ندرس نواحي أخرى في الطبيعة الإنسانية البدنية الظاهرة منها والروحية الباطنة ، ونرى كيف يخدم كل منها أغراض الله تعالى خدمة مباشرة .

وتقربنا هذه الاعتبارات من تفهم الحقيقة بأن الإنسان مطيع لله في الواقع في كل لحظة من لحظات حياته ، عن طريق خضوعه لنعم الله هذه التي تضم كل شيء . من ظاهر وباطن في نفسه وفي الوجود . وفي وسعنا هنا أيضاً أن نرى أن حرية الإنسان تقوم في تفهمه لنعم الله المختلفة هذه ، وكيف أن وجود كل منها يسهم في استكمال عملية الكمال الذاتي أو يعترض سبيلها .

وعلى ضوء هذا « فإن البصير لا تقع عيناه في العالم على شيء ولا يلم خاطره . بوجود ، إلا ويتحقق أن الله فيه ، نعمة عليه (١) ، وبعد الوصول إلى هذه المعرفة يكون معنى إسلام الإنسان لله وشكره له كما يقول الغزالي ... أن معنى الشكر

لله ، هو أن يستعمل الإنسان النعمة في إتمام الحكمة التي أريدت بها ، وهذه هي طاعة الله عز وجل ، (١) فاستعمال الأشياء لما أريدت إليه هو الطاعة وهو العبادة . وتتطلب هذه الطاعة أولا دراسة كل شيء موجود وتفهمه بقصد تفهم الحكمة التي خلق من أجلها ، والوظائف التي أريدت له في خلقه ، ويتطلب هذا بالطبع دراسة الشيء نفسه ودراسة جميع علاقاته بالخارج . ومن هذه العلاقات أن هذا الشيء وجد كما وجد بالحق . وبمعنى آخر إذا أراد صاحب البصيرة أن يتفهم فردية هذا الشيء فعليه أن يفهم كل الماضي الذي جعله ممكنا أولا والذي جعله على ما هو عليه . وعليه بعد ذلك أن يراه في محتواه الحقيقي كشرط من شروط وجود الأشياء الخارجية ، وكذلك كثرة من ثمرات هذه الأشياء . ويبدأ هذا البحث من مستوى المعاملة أى من مجال العلم ، إلى مستوى المكاشفة . وعندما يصل الانسان إلى المستوى الأخير يرى كل شيء كجزء لا يتجزأ من الكل ، محققا مختلف الأغراض التي وجد من أجلها ، كل ذلك في ظل قدرة الله تعالى بالحق .

وتتطلب هذه الطاعة ، ثانيا ، فهم نفع الأشياء للإنسان نفسه . فاستخدام الإنسان للأشياء استخداما حسنا أو غير حسن يتوقف على ما إذا كان هذا الاستخدام يسهم في نموه نحو تحقيق ذاته أو يعرقله . ولأرب في أن خير الأغراض التي تؤديها الأشياء بالنسبة للإنسان هي تلك التي تسهم في تحقيقه الذاتي . وتكون طاعة الإنسان لله هي في استخدامه لهذه الأشياء طبقا لخير ما تؤديه من أغراض بالنسبة له . أما عبادة الإنسان فإنها تزيد على حدود الطاعة . فلقد خلقه الله كما يقول في كتابه الكريم ، ليكون خليفته في الأرض ، ومن مجالات هذه الخلافة دور الإنسان الفعال في تهيئة الظروف لمضاعفة أحسن الأغراض التي وجدت من أجلها الأشياء . وهذا الدور يعتمد على درجة الفهم التي أكتسبها الإنسان . فلا ريب في أن فهمه كعامل في موقف معين يؤثر على النتيجة التي تتوقف درجة الخير فيها أو الشر ، على درجة تفهمه للأغراض التي يمكن أن تؤديها الأشياء التي ينطوى عليها ذلك الموقف .

وهناك ناحية أخرى للعبادة ، وهى ما يحس به صاحب البصيرة من انشراح
وشكر يصحبان تفهمه لنعم الله وفضله . ويعيش معظم الناس ، دون أن يحسوا
بجميع هذه النعم . ولعل السبب الاساسى فى غفلتهم هذه هو ما يسيطر عليهم من
أحاسيس بأهمية الأشياء اللازمة لأشباع رغباتهم وأهدافهم الفردية . « فإن الناس
بجهلهم لا يعدون ما يعم الخلق ويسلم لهم فى جميع أحوالهم نعمة » (١) . فهم
لا يعتبرون أن الهواء والماء وغيرهما من النعم ، « لأنها عامة للخلق ، مبدولة
لهم فى جميع أحوالهم ، فلا يرى كل واحد لنفسه منهم اختصاصا به ، فلا
يعدده نعمة » (٢) .

والسبب فى هذه النفلة يعود عند الغزالى إلى أن حب الإنسان لنفسه هو أقوى
الدوافع فيه ، وهذا الحب هو الأصل فى رغبة كل إنسان فى أن يحيا حياة أبدية .
فيتصور الذين حددوا لأنفسهم رغبات وأهدافا معينة أن وجودهم المستمر
مضمون عن طريق تأمين الأشياء التى تشبع هذه الرغبات والأهداف ، وعلى هذا
فإن أكثر ما يحسون به من نعم ، وما يحبونه من أشياء ، هى تلك التى يتوهمون
أنها قادرة على الحيلولة دون موتهم . ولذلك فإن غفلتهم عما تتوقف عليه حياتهم
فعلا ، وجهلهم بمحاجات ما هو خالد فى أنفسهم ، يقرران ما يحبونه من أشياء فعلا .
ولذلك يصرفون أوقاتهم وطاقاتهم فى اكتساب تلك الأشياء التى يتوهمون أن
امتلاكها يضمن لهم البقاء وجمعهم من الموت . فالأشياء التى يسعى الناس
لامتلاكها والتى يوجهون للحصول عليها طموحهم كله تعكس نوع نموهم الذاتى ،
وتفهمهم لأنفسهم ولأهمية هذه الأمور فيما يحيط بهم .

وتنبثق عن هذه المناقشة قضيتان فى غاية الأهمية أولاهما : كيف يقرر نوع
النهم ودرجته الأشياء التى يحبها الإنسان ؟ وثانيهما ، هل الإنسان خالد فعلا ؟
وإذا صح أن الإنسان خالد ، فما هو الخالد فيه ؟ وقد ناقش الغزالى هذه القضايا :

(١) الاحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٨٣

(٢) الاحياء — كتاب الصبر والفكر ص ٢٢٨٣

مناقشة واسعة في أماكن متعددة من مؤلفاته ، ولا يسمح لنا المجال هنا بأكثر من بعض الملاحظات حولها .

وقد بحث الغزالي في موضوع العلاقة الوثيقة بين ما يحبه الإنسان وبين درجة الفهم الذي يكتسبه عن نفسه ونوعه ، وفهمه لما هو في الخارج ، في أكثر من مكان ، ولكن بصورة خاصة ومفصلة في « كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا من الأحياء » . ويعتبر هذا الكتاب من أهم ما كتبه الغزالي ، إذ أنه يؤلف أوضح تطبيق لنظريته عن المعرفة ، وهي النظرية التي يتداخل فيها البحث عن الحقيقة مع تربية النفس الإنسانية في عملية من النمو الذاتي السكلي . فالحب هو ميل شديد إلى شيء في الخارج . والشرط الأول والأساسي في الحب هو أن يعرف المحب ويدرك الذي يحبه إذ « لا يتصور أن تكون محبة إلا بعد معرفة وإدراك ، إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه » (١) .

وعلى هذا الأساس لا يكون الحب عاطفة خاصة بالإنسان ، وإنما هو من خصائص جميع المخلوقات الحية . فلكل مخلوق حي ميل شديد نحو بعض الأشياء ؛ ويختار على ضوء إدراكه ما يلائمه ويلذ له ؛ وينفر عما ينافيه ويؤلمه .

ويرجع الغزالي في تحليله أسباب الحب إلى ثلاثة أصول أولية في الطبيعة الإنسانية ، أولها اللذة ؛ وثانيها التلذذ بالمعرفة ، وثالثها محبة النفس . لكن هذه الأسباب الثلاثة مترابطة ومتداخلة .

أما بالنسبة إلى السبب الأول ، فهناك ميل طبيعي عند الإنسان إلى كل ما يوافق طبعه ويلائمه ويحدث فيه لذة ، ويتحول هذا الميل إلى عشق عندما تتقوى تجربة اللذة وتصبح متأصلة في القلب ، أي تغدو جزءاً مهماً في تكوين القلب ونموه ، وهناك شعور معاكس وهو البغض الناشئ عن نفرة الطبع عن المؤلم

المتعجب ، ويتحول إلى مقت إذا تقوى . ويعتمد عمق العشق والمقت في القلب على عنصرين أساسيين أولهما : التكرار ، وثانيهما : وجود المصدرين الآخرين للحب وهما اللذة في المعرفة ، ومحبة النفس .

وأما بالنسبة إلى المصدر الثاني للمحبة ، وهو اللذة في المعرفة ، فإن المحبوبات تنقسم لا محالة بحسب انقسام المدركات والحواس ، فلكل حاسة إدراك نوع من المدركات ، ولكل واحدة منها لذة في بعض المدركات ، وللطبع بسبب تلك اللذة ميل إليها ، فكانت محبوبات عند الطبع السليم . وتكون موضوعات المحبة وبالتالي موضوعات العشق والمقت ، هي مدركات تلك الحاسة أو قوة الإدراك . فمدركات البصر التي يعشقها الإنسان أو يمجتها تختلف مثلا عن مدركات السمع (١) . وهكذا يتميز الإنسان عن غيره من الأحياء بعقله ، أو قلبه ، أو بباشئ من العبارات (٢) ، وتكون موضوعات المعرفة ، وبالتالي موضوعات العشق والمقت ، للعقل أو النور أو القلب خاصة بالإنسان وحده .

وأما المصدر الثالث للمحبة ، وهو حب النفس ، فهو أكثر أهمية في بحثنا هذا من المصدرين السابقين . ولعل من الخير أن ندع للغزالي نفسه أن يتحدث هنا إذ يقول :

« إن المحبوب الأول عند كل حي نفسه وذاته . ومعنى حبه لنفسه أن في طبعه ميلا إلى دوام وجوده ، ونفرة عن عدمه وهلاكه لأن المحبوب بالطبع هو الملائم للمحب ، وأي شيء أتم ملاءمة من نفسه ودوام وجوده ، وأي شيء أعظم مضادة ومنافرة له من عدمه وهلاكه ؟ فلذلك يحب الإنسان دوام الوجود ، ويكره الموت والقتل ، لا مجرد ما يخافه بعد الموت ولا مجرد الخذر من سكرات الموت ، بل لو اختطف

(١) علينا أن نذكر هنا أن للقلب علاقة بالابصار وغيره من الحواس وليست الحواس في هذه الحالة إلا منافذ تربط القلب بما في خارجه . كل منها بطريقها الخاصة . ويكون الإدراك الحسي هو الانطباع الناتج في القلب .

(٢) الأحكام - كتاب المحبة والشوق ٢٥٨٥

من غير ألم ، وأميت من غير ثواب ولا عقاب ، لم يرض به ، وكان
كارها لذلك ، ولا يحب الموت ، والدم المحض إلا لمقاساة ألم في الحياة .
ومهما كان مبتلى ببلاء ، فمحبوبه زوال البلاء . فإن أحب العدم ، لم
يجبه لأنه عدم ، بل لأن فيه زوال البلاء . فالهلاك والعدم ممقوت .
ودوام الوجود محبوب .

« وكما أن دوام الوجود محبوب ، فكمال الوجود أيضاً محبوب لأن
الناقص فاقد للكمال ، والنقص عدم بالاضافة إلى القدر المفقود وهو
هلاك بالنسبة إليه . والهلاك والعدم ممقوت في الصفات وكمال الوجود ،
كما أنه ممقوت في أصل الذات ، ووجود صفات الكمال محبوب ، كما
أن دوام أصل الوجود محبوب ، وهذه غريزة في الطباع ، بحكم سنة
الله تعالى (ولن تجد لسنة الله تبديلاً) (١) » .

ويتبين من هذا أن ما يجبه الإنسان نتيجة جبه لذاته هي تلك الأشياء التي يتوهم
أنها ضرورية لدوامه وكال وجوده . فهو يحب ولده وعشيرته وأقاربه وأصدقائه ،
« لا لاعتنائها ، بل لارتباط حظه في دوام الوجود وكالها بها » (٢) . فبالنسبة إلى
أولاده مثلاً « يتحمل المشاق لاجلهم ، لأنهم يخلفونه في الوجود بعد عدمه ،
فيكون في بقاء نسله نوع بقاء له . فلفرط جبه لبقاء نفسه يحب بقاء من هو قائم
مقامه وكأنه جزء منه ، لما عجز عن الطمع في بقاء نفسه أبداً ، وكذلك جبه
لأقاربه وعشيرته ، يرجع إلى جبه لكمال نفسه . « فإنه يرى نفسه كثيراً بهم
قوياً بسببهم ، متجملًا بكمالهم ، فإن العشيرة والمال ، والأسباب الخارجة كالجناح
المكمل للإنسان (٣) » .

(١) الأحياء — كتاب المحبة والشوق ص ٢٥٨٥ - ٢٥٨٦

(٢) الأحياء — كتاب المحبة والشوق ص ٢٥٨٢

(٣) الأحياء — كتاب المحبة والشوق ص ٢٥٨٧

ويكون الإنسان أيضاً عبداً في حبه لأولئك الذين يحسنون إليه ويسهمون في بقائه وكآل وجوده . فهو يحب الطبيب والأستاذ وكل من يمكنه من تحقيق كآل وجوده . وهو لهذا السبب أيضاً يحب الطعام والشراب والمال ، لأنها وسائل تضمن له البقاء ، وتقربه من الكآل ، أما إذا زاد الطعام والمال على حاجاته الشخصية فإن الزيادة وسيلة لضمان الجاه ، الذى هو كما رأينا وسيلة من الوسائل التى يملك بها الإنسان قلوب الآخرين .

لكن الغزالى يعترف بأن قضية حب الشيء لذاته ، حتى ولو لم يكن يسهم في تحقيق رغبة الإنسان في البقاء والكمال قضية تقبل النقاش والتساؤل . وهو مع هذا يقف موقف المؤكد لوجود هذا النوع من الحب ، فهو يرى أن حب الشيء لذاته لا لحظ ينال منه وراء ذاته ، إذ تكون ذاته عين حظه ، هو الحب الحقيقي . البالغ ، الذى يدوم . وذلك كحب الحسن والجمال . وفي هذا يقول :

« ولا تظن أن حب الصور الجميلة لا يتصور إلا لأجل قضاء الشهوة ، فإن قضاء الشهوة ، لذة أخرى . وقد تحب الصور الجميلة لأجلها . وإدراك نفس الجمال أيضاً لذية فيجوز أن يكون محبوا لذاته . وكيف ينكر ذلك والحضرة والماء الجارى محبوب ، لا يشرب الماء ، وتوكل الحضرة ، أو ينال منها حظ سوى نفس الرؤية . وقد كلن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعجبه الحضرة والماء الجارى . والطباع السليمة قاضية باستلذاذ النظر إلى الأنوار والأزهار ، والأطيار المليحة الألوان ، الحسنة النقش ، المتناسبة الشكل ، حتى أن الإنسان لتتفرج عنه الغموم والهموم بالنظر إليها ، لا لطلب حظ وراء النظر (١) . »

ويقترح الغزالى عندما يصل إلى هذه النقطة أن نعيد النظر من زاوية جديدة ، في حب الإنسان للأشياء التى هى وسائل وأدوات الحب للذات ، لتأكد أن أيا

منها لا يمكن أن يعتبر مجرد أداة . فكل محبوب لابد وأن ينطوى على الحسن والجمال والخير ، ومن هنا يكون حيناً له لكونه أداة من ناحية ولذاته من ناحية أخرى .

هذه هي أسباب الحب ومصادره في الطبيعة الإنسانية . وتتولد من هذه المصادر عواطف وصفات واتجاهات عديدة ، ولكن لا يمكن عرضها ومناقشتها هنا .

وكان الهدف الرئيسى للغزالي من كتابه « المحبة والشوق » ، أن يبين أن الله تعالى وحده . كموضوع للمحبة ، يتطلب من الإنسان أعلى درجة من النمو الناقى والكمال . ولا ريب في أن هذا الكتاب من « الأحياء » ، يعتبر من أعظم ما كتب في تحليل الحب . فحجة الله سبحانه وتعالى متأصلة ككل شيء في النمو الإنسانى ، في الطبيعة الإنسانية ، وهى تبدأ في نموها إذن بالتجارب العادية للإنسان وقد تعرف هذه المحبة في عملية نموها عن طريقها الصحيح ، بأن يتعلق الإنسان تعلقاً شديداً بالأشياء التى يتوهم أنها تضمن له البقاء والكمال ودوام الوجود . ويتناقش الغزالي بشيء من الإسهاب والإفاضة بعض المشاعر والمواقف « كالشوق » و « الأنا » و « الرضا » وغيرها من العواطف التى يمارسها الإنسان في علاقاته الإنسانية العادية ، ليعين كيف تكون هذه التجارب في حد ذاتها أدلة على أن محبة الله تعالى هى الغاية القصوى من المقامات ، والذروة العليا من الدرجات .

وقد رأينا في الفصل السابق كيف يكون التوحيد بالله هو المبدأ الذى يؤمن للإنسان ، المنظور الشامل الذى يوجهه أولاً ويوحّد بين تجاربه المختلفة وعليه وفضائله ، كطالب للحقيقة ثانياً . وكذلك فإن حب الله تعالى كغاية الإنسان النهائية للحب يؤمن نفس الغاية والهدف . فحجة الله تعالى غاية تضى على طالب الحقيقة معياراً من الأهمية بالنسبة إلى الأشياء التى يحتاج إليها في نموه الناقى . ولا تتطلب محبة الله من الإنسان أن يتخلى عن الذات والمسرات التى يستمدّها من الأشياء كما لا تتطلب منه أن يستأصل من نفسه حبه لذاته ، ولكنها تتطلب منه أن ينمو بنفسه في اتجاه يصير في نهايته ، حب الذات حبةً للنفس التى وصلت إلى

مستوى الكمال والرضا وأصبحت بذلك من النفوس المطمئنة ، أى أن لذة الروح وحبها لذاتها صارت حقيقة اكتسبها الإنسان بعد عملية نمو كامل متكامل ، وخبرها وعرف لإبانها المدى الكامل للوجود والطبيعة الإنسانية . وتحبى بحبة الله كالغاية النهائية طالب المعرفة من أن يتسلط عليه حب ما يرضى شهواته ووجهه في البقاء ، في المرحلة التي تكون فيها متطلبات شهواته وغضبه ورغبته في السيادة لم تروض بعد ترويضاً كافياً .

وحبة الله كالإيمان بوحده ، هي هدف . والانقطاع إلى تحقيق هذا الهدف يسهل على طالب الحقيقة الاستمرار في سعيه إلى ما لا نهاية ، فيرى الأشياء الأخرى والتي قد تبدو له إنها تضمن دوام وجوده وكمال ، في موضعها الصحيح في مقياس أهمية الأشياء . إذ تتغير بازدياد معرفته وتفهمه وهو في رحلته إلى الله أهمية الأشياء عنده تغيراً مستمراً إلى أن يصل أخيراً إلى مستوى اليقين في معرفة الله . ولا ريب في أن اتباع هذا السيل وحده ، هو الذي يمكنه من تحقيق أسمى ما فيه ، والتوصل إلى الوحدة في نفسه .

فليس هدف الإنسان في الحياة الفاضلة استئصال ما في طبيعته ، أو كبت ما قد يحول دون نموها نمواً كاملاً ، وإنما هدفه قبول كل ناحية من نواحي هذه الطبيعة كمصدر من مصادر الخبرة والمعرفة ، وترويضها بطريقة تضمن له كمال النمو المتكامل . وهو يحتاج في سعيه إلى هدف من طبيعته أن يهيمه وأن يوجهه في سعيه لتحقيق الكمال المتكامل في نفسه . والله سبحانه وتعالى هو الهدف الوحيد الذي يملك هذه القوة ، وقد فطر الإنسان على السعى له .

ويرى النزالي ، أن كبت العواطف الإنسانية العادية يكون في حد ذاته عائقاً عن معرفة الله ، فالإنسان لا يستطيع تفهم معنى الشوق إلى الله تعالى إلا إذا كان قد خبر معناه في الرغبات الإنسانية العادية (١) . ولا يستطيع أيضاً أن يفهم التباس بينه وبين ربه إلا إذا خبر عمق هذا التباس في الحب

(١) راجع كتاب المحبة والشوق من الأحياء . ص ٢٦٢٨ وما بعدها .

الإنسانى . ولا يمكن فهم حقيقة هذا التناسب الذى يكون بين الإنسان وربّه . ومعه
يقترن به من عواطف ، عن طريق اللغة ، ولكن بعض العبارات مع التجارب ،
العادية التى يمر بها الإنسان إلى الصلات العميقة التى يحس بها تجاه من يحبه ، تكون
أدلته لفهم ما بينه وبين الله من صلة ومناسبة . وكل ما يمكن قوله عن طريق التعبير .
هو وجود مناسبة بين الإنسان وخالقه ، وفى هذا يقول الغزالى :

« فالذى يذكر هو قرب العبد من ربّه عز وجل من الصفات التى
أمر فيها الاقتداء والتخلق باخلاق الربوبية حتى قيل « تخلقوا باخلاق
الله . » وذلك فى اكتساب محامد الصفات التى هى من الصفات الإلهية .
من العلم والبر والإحسان والطف وإفاضة الخير والرحمة على الخلق ،
والنصيحة لهم ، وإرشادهم إلى الحق ، ومنعهم من الباطل ، إلى غير
ذلك من مكارم الشريعة ، فكل ذلك يقرب إلى الله سبحانه وتعالى ،
لا بمعنى طلب القرب من المكان بل بالصفات » (١) .

أما بالنسبة لقضية خلود الإنسان ، فالغزالى يعتبر الموت إنتقالاً من حالة إلى
حالة أخرى فى الوجود ثم يقول . . . « فديناك وآخرتك عبارة عن حالتين من
أحوال قلبك ، فالقريب الدانى منهما يسمى دنيا ، وهو كل ما قبل الموت ، والمتراخى
المتأخر يسمى « آخرة » وهو ما بعد الموت » (٢) . والفرق بين حالتى « القلب »
هاتين ، فى الآخرة ، سببه نوع حياة القلب فى الدنيا . وقد بحثنا فى أوضاع الدنيا
بحثاً وافياً وكافياً . أما ما يبقى فى القلب بعد الموت ويصحبه فى الآخرة ، فهو
« العلم والعمل » ، أى مستوى ونوع النمو الذى حققه القلب فى دنياه ..

(١) الأحياء — كتاب المحبة والشوق ص ٢٦٠ : ١ . راجع أيضاً كتاب الغزالى « المقصد
الاستنى فى شرح أسماء الله الحسنى » فقيه يشرح الغزالى معنى كل أسم من هذه الأسماء ثم يبين
خط الإنسان منه وذلك ليوضح المناسبة الباطنية بين العبد والخالق فى الصفات . وهذا الكتاب به
خير معين لمن يريد درس الصورة المتكاملة لشخصية المسلم وصفاته .

(٢) الأحياء — كتاب ذم الدنيا ص ١٧٣ : ٩

« وليس الموت عدما ، وإنما هو فراق هذه الدنيا وقدم على الله تعالى ، (١) .
فالعلم والعمل هما الصفتان الغالبتان على حالتى الوجود ، أى الدنيا والآخرة ،
لكن هاتين الصفتين تكسبان فى الدنيا فى عملية نمو القلب فى الجسم ، والعمل معناه
هنا ، ما تخلقه أعمال الإنسان من آثار فى نمو القلب على سبيل التمييز بما يحدث فى
القلب نفسه « كعارف » . « فالعمل » هو ما تولد فى القلب من صفات وإتجاهات
نتيجة أعماله فى الدنيا .

ويؤكد الغزالي أن نمو « العلم والعمل » يستمر مع الإنسان بعد موته .
أما حياة الروح أو القلب بعد الموت ، فأما أن تكون « نعيم » أو « جحيم » ،
طبقا لنوع النمو الذى حققه القلب فى دنياه . ويؤكد الغزالي فى كتابي « الكيمياء » ،
« و « الأحياء » ، وفى أكثر من موضوع أن النعيم والجحيم حالتان روحيتان للقلب .
وبعد الموت يصبح بصر الإنسان كما جاء فى القرآن الكريم « حديدا » ، أى يصبح
قادرا على أن يرى نفسه دون حجب من يديه ، وهكذا نرى أنه الغزالي يشير
إلى أن النعيم والجحيم ، حالتان من الوجود ، تعود كل منهما إلى نوع الملائات التى
نمت فى قلب الإنسان فى دنياه . ولو كانت الملائات عند الإنسان فى دنياه من
الشهوات والغضب ، فإن حالته بعد الموت تنقلب إلى جحيم لا يطاق من العذاب ،
إذ يستحيل عليه إشباعها فى حالة الموت ، أما إذا كانت من نوع الملائات الروحية
كطلب العلم والفضيلة ، فإن حالته بعد الموت حالة مسرة وإشراح . إذ أن
من السهل أرواء هذه الملائات بعد أن تتحرر الروح من أى انشغال بالجسد وتواصل
الروح فى الحالتين نموها نحو الكمال الأكبر ، والقضايا هنا متعددة ومعقدة
لكن الفقرات التالية فى كتابات الغزالي عن « شوق العارف » للقاء الله ، تدل على
تفكير الغزالي فى هذا المجال :

« وأما شوق العارف فيشبهه أن لا يكون له نهاية ، لافى الدنيا ولا فى
الآخرة ، إذ نهايته أن يكشف للعبد فى الآخرة ، من جلال الله
تعالى وصفاته وحكمته ، وأفعاله ، ما هو معلوم لله تعالى ، وهو بحال ،

لأن ذلك لانهائية له . ولا يزال العبد عالما بأنه بقى من الجمال والجلال .
مالم يتضح له ، فلا يسكن قط شوقه لاسيما من يرى فوق درجته درجات .
كثيرة ، إلا أنه تشوق إلى استكمال الوصول ، مع حصول أصل الوصال
فهو يجد لذلك شوقا لذيذا لا يظهر فيه ألم .

« ولا يبعد أن تكون الطاف الكشف والنظر متوالية إلى غير نهاية .
فلا يزال النعيم واللذة متزايدا أبدا الابد . وتكون لذة ما يتجدد من .
لطائف النعيم شاغلة عن الإحساس بالشوق إلى مالم يحصل . وهذا
بشرط أن يمكن حصول الكشف ، فيما لم يحصل فيه كشف في الدنيا
أصلا ، فإن كان ذلك غير مبذول ، فيكون النعيم واقفا على حد .
لا يتضاعف ، ولكن يكون مستمرا على الدوام . وقوله سبحانه وتعالى .
(نورهم يسعى بين أيديهم ، وبأيمانهم يقولون ربنا آتِهم لنا نورا) (١)
محتمل لهذا المعنى ، وهو أن ينعم عليه بإتمام النور ، مهما تزود من .
الدنيا أصل النور .

« ويحتمل أن يكون المراد به إتمام النور ، في غير ما استنار . في .
الدنيا استنارة محتاجة إلى مزيد من الاستكمال والإشراق ، فيكون .
هو المراد بتمامه . وقوله تعالى . (أنظرونا نقتبس من نوركم ، قيل
أرجعوا وراكم فاتمسوا نورا) (٢) يدل على أن الأنوار لا بد وأن
يتزود أصلها في الدنيا ، ثم يزداد في الآخرة إشراقا . فأما أن يتجدد .
نور فلا . » (٣)

(١) سورة التحريم — الآية (٨)

(٢) سورة الحديد — الآية (٣) — وبداية الآية الكريمة هي : « يوم يقول المنافقون .
والمنافقات للذين آمنوا . أنظرونا نقتبس . » . إلى آخر الآية .

(٣) الأحياء — كتاب المحبة والشوق ص ٢٦٣٠

ويتضح من هذا الحديث ، أن أمور الحياة الإنسانية تشتق أهميتها من تلك اللحظة في حياة الروح التي تفارق فيها هذه الدنيا ، أى من لحظة الموت . ويقسم الغزالي الأشياء بالنسبة لهذا الهدف إلى ثلاثة أقسام (١) . القسم الأول منها هو ما كان للدنيا صورة ومعنى ، ولا تخدم الإنسان في طريق معرفة الله ومحبته . أما القسم الثاني فهو ما يكون معناه لله ويمكن أن يجعل لغير الله ، كالفسر والذكر والكف عن الشهوات . فإذا كان الغرض من الفسر ، طلب العلم للتشرف به ، وطلب القبول بين الخلق بإظهار المعرفة : أو كان الغرض من ترك الشهوة حفظ المال ، وصحة البدن ، أو الاشتغال بالزهد ، فقد صار هذا من الدنيا بالمعنى وإن كان يظن بصورته لله تعالى ، (٢) ولذا فهو لا يحقق شيئاً في طريق الوصول إلى السعادة الأزلية . وأما القسم الثالث فما يكون معناه للدنيا ويمكن أن يجعل لله ، فيعين الإنسان في رحلته إلى الله . ويضم هذا القسم المأكل والمسكن والزواج وكل ما هو ضروري لبقاء الإنسان وسلامته وبقاء ولده وسلامته .

وراء هذا المعيار في أهمية الأشياء مبدأ أساسى يتعلق بنية الإنسان في طلب الشيء ، فأهمية الشيء تقررهما النية التي دفعت الإنسان إلى طلبه . فطلب العلم مثلاً يترك آثاراً مختلفة في نمو القلب ، عندما يطلب كوسيلة للحصول على السلطة والشهرة ، بدلاً من أن يكون وسيلة في معرفة أفعال الله وخبرتها بقصد الوصول إلى معرفة الله تعالى ومحبته . فالصفات التي تتولد في القلب في الحالة الأولى تختلف تمام الاختلاف عن الصفات التي تتولد فيه في الحالة الثانية . وتكون حالة القلب عند الموت في الحالة الأولى مختلفة عن الحالة الثانية . وقد رأينا أن مستوى المعرفة التي يكتسبها الإنسان يعتمد اعتماداً كلياً ووثيقاً على نوع الفضائل التي تتحكم في نموه . وقد يتوهم أن طلب العلم في الحالتين السابقتين ، يؤدي إلى خلق نفس النمو في القلب . لكن العلم المكتسب في الحالتين يختلف بالفعل في درجته وفي نوعه ، إذ أن الصفات المتولدة من الاختلاف في النية والدافع تختلف

(١) أظنر الاحياء — كتاب ذم الدنيا ص ١٧٤٢ وما بعدها

(٢) الاحياء — كتاب ذم الدنيا ص ١٧٤٣ — ١٧٤٤

بل وقد تتعارض ، وعلى هذا الأساس يكون نوع الفهم الذى يحققه الانسان الذى يطلب العلم بقصد الحصول على السلطة والجاه ، مختلفاً عن فهم ذلك الانسان الذى يطلبه بقصد القرب من الله سبحانه وتعالى .

وقد يصبح هذا المبدأ نفسه أكثر وضوحاً عن طريق دراسة أهمية الأشياء التى يضمها القسم الثالث ، فالأكل والملبس والسكن وغيرها ، وإن كانت من الأمور اللازمة للبقاء والحفظ سلامة الجسم ، إلا أن لكل إنسان من كل منها حظ ولذة . وتختلف الصفات التى تنمو فى القلب عندما يكون البقاء وسلامة الجسم هما الهدف فى طلب هذه الأشياء عن تلك التى يكون النافع الرئيسى لها الملذات الفورية التابعة عنها ، أو يكون اكتساب الجاه والشهرة . وتختلف هذه الصفات أيضاً عند الذى يتصور أن جميع هذه الأمور يضمن له الخلود وكال الوجود ؛ عنها بالنسبة إلى آخر يؤمن أن هذه الأمور هى وسائل إلى بقائه ، وبالتالي إلى اكتسابه المعرفة بأفعال الله سبحانه وتعالى وخبرتها .

وقد يطلب اثنان نفس الشيء . أولهما يطلبه للشهرة فيتعطل نموه نحو الكمال . بينما يزداد الثانى به حماسة فى رحلته إلى الله سبحانه وتعالى . فليس الشيء فى حد ذاته أو اللذة التى تقترن به هما ما يقرران تأثيره فى القلب وإنما هو السبب الذى دفع الإنسان إلى طلبه ، وكذلك فقد يرى طالب الجاه أن الحصول على أشياء معينة أمر فى منتهى الأهمية بالنسبة إلى غايته ، بينما يظل المتقرب إلى الله ؛ غير مكترث بهذه الأشياء نفسها حتى ولو كانت فى متناول يده .

وكتاب ذكر الموت وما بعده هو آخر كتب الأحياء ، فذكر الموت يوقظ فى الانسان حالة من التفحص الدقيق فى رغبته فى دوام الوجود وكأله . فقد كره لحظة تتيح للإنسان الفرصة فى أن يعرض فى فكرة أهمية الأشياء من زاوية تختلف كل الاختلاف عن تلك التى ينظر فيها الإنسان الذى لا يشعر بالموت ولا يذكره . فالموت لحظة قادمة ، يستطيع أن يرى فيها الإنسان نهاية احتمالات النمو التى قد يمر فيها قلبه ، ويرى أهمية الأمور المتعلقة بكل احتمال منها ، فقد كره

الموت لحظة يستطيع فيها الانسان أن يتحرر بنفسه عن الأهمية الفورية للأمر
وأن يرى أهميتها في نموه الدائم من منظور مدى حياته كلها .

وقد كنا حتى الآن نولي اهتمامنا بصورة خاصة إلى النمو الدائم في الانسان
وخاصة الانسان الذي وجه نفسه لمعرفة الله . وسنخصص ما تبقى من هذا الفصل
إلى عرض بعض الفقرات التي تدل على آراء الغزالي الأساسية في المجتمع
الإنساني ككل .

ولعل من المهم أن نلاحظ هنا أن آراءه في طبيعة المجتمع الإنساني تؤلف جزءاً
من مفهومه العام في نظام الكون . وهو يعرض هذه الآراء في كتاب « الصبر
والشكر » ، « كتاب « الأحياء » . فمن مبدأ التوحيد يرى الغزالي المجتمع
الإنساني جزءاً من وحدة الوجود . ومن الناحية الأخرى يرى المجتمع الإنساني
وحدة متكاملة إذا نظرنا ككل إليه .

ولا يمكن فهم اتجاهات الغزالي الأساسية وآراءه في المجتمع الإنساني فهماً
صحيحاً ، إلا إذا ربطناها بالأصول التي تستند إليها في القرآن الكريم . فالكتاب
الكريم نفسه بحث على وجوب البحث في كل ميدان من ميادين العلم والخبرة من
ناحية ، ويوجه ذلك كله نحو معرفة الله تعالى من الناحية الأخرى . وفي هذا يقول
الله جل شأنه لنبيه المصطفى عليه الصلاة والسلام .. « كتاب أنزلناه إليك مباركاً
ليدبروا آياته ، وليتذكر أولوا الألباب » ^(١) وتدل الآيات الكريمة على أثر
القرآن الكريم في توليد بعض الاتجاهات الأساسية ، وفي تحديد مجالات الاهتمام
في تفهم المجتمع الإنساني .

فالفروق الفردية بين الناس والفروق بين المجتمعات ليست أموراً تتطلب
من الإنسان « التسامح » ، بل خلقها الله كذلك لمنفعة البشر أنفسهم . فهي تدل
على حكمة الهية ، ويجب فهمها وتقديرها على هذا الأساس . . قال تعالى :

« يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل

لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير ، (١)

وكذلك ما من قوم أو أمة لم يبعث الله إليها بشيء من التوجيه والهداية ، وليس من حق الناس أن يفصلوا في اختلاف أساليب العبادة عند الناس . فالله وحده جل شأنه ، هو الفصل في هذه القضايا ... قال تعالى :

« لكل أمة جعلنا منسكاً هم تأسكوه ، فلا ينافرك في الأمر ، وادع إلى ربك ، إنك لعلى هدى مستقيم ، وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون ، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون » (٢)

وكذلك فالتاريخ وإنماط الحياة المختلفة التي تسهر عليها الأمم ، هي مصادر لاغنى عنها في تفهم مبادئ الحياة الفاضلة وتمييزها عن غيرها . قال تعالى :

« قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » (٣)

وكذلك تؤدي أبعاد الأمم المختلفة وهزائمه نفس الغرض ، وفي ذلك يقول جل شأنه :

« ولا تنهوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين إن يمسسكم فرح فقد مس القوم فرح مثله ، وتلك الأيام نداولها بين الناس ، وليعلم الله الذين آمنوا ، ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين . وليحص الله الذين آمنوا وبمحق الكافرين » (٤)

(١) سورة الحجرات الآية (١٣)

(٢) سورة الحجج الايات (٦٢) — (٦٩)

(٣) سورة آل عمران الآية (١٣٦)

(٤) سورة آل عمران الآيتان (١٤٠) و (١٤١)

وقوله تعالى :

« أفلم يسيرا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ، أو
آذان يسمعون بها ، فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التي
في الصدور » (١)

فالمبدأ الأول الذي يجب أن نضعه نصب أعيننا عند تفهم المجتمع الإنساني
هو أن ليس فيه شيء من خلق الإنسان ، وأن الله وحده هو الخالق وهو المهيمن
وعلى هذا يجب أن نفهم المجتمع من منظور الله سبحانه وتعالى . لكن الله لا يحكم
المجتمع عن طريق مؤسسة أو وكالة إنسانية . وقد سبق لنا أن رأينا كيف يحكم
الله عباده عن طريق « جنوده » ، الذين يشملون النواحي المختلفة من الطبيعة
الإنسانية نفسها . وعلى نفس الأساس ، يمكن القول أن الله يحكم المجتمع الإنساني
عن طريق جنوده ، الذين يضمون الجنس البشري كله . وقد سبق لنا أن رأينا
بالنسبة إلى الفرد أن تفهمه يتحكم في درجة حرته في العمل ، وعلى هذا الأساس
يكون الفهم الإنساني في المجتمع الإنساني أيضاً أحد العوامل التي تتحكم في درجة
حرته في التطور والتبدل .

فالانحياز الفكري الأول عند العالم الاجتماعي المسلم ، هو معرفة حكمه الله تعالى
في حياة الجنس البشري ومعرفة أسلوبه تعالى في حكم المجتمع البشري . لذلك يتجه
العالم المسلم إلى معرفة « جنود » الله تعالى في حياة المجتمع . والعقل الإنساني وما
يفتح عنه من أفكار ومفاهيم ومبادئ في السلوك البشري ، والمؤسسات والنظم
البشرية ، كل ذلك وغيره مما وجد في المجتمع هي « جنود » الله في حكم المجتمع .
وكذلك كل تاريخ الجنس البشري ، وإنتصارات شعوبه المختلفة وهزائمها ،
والفروق بين الأفراد والفروق بين الأمم وكل شيء يتعلق بحياة الإنسان ، كلها
عناصر لا بد من فهمها لفهم معنى حكم الله للبشر ووحدة البشر تحت حكمه تعالى .
ومنرى في الفقرات التي سنتبسطها بعد قليل كيف تعمل العوامل الجغرافية
والتواكل الاقتصادي بين الأمم على توحيد الجنس البشري .

وقد تؤدي أبحاث العالم الإجتماعى المسلم إلى تفهم المبادئ التى أوحى بها الله جل شأنه إلى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، بوصفها خير القواعد التى تضمن سعادة البشر . ويصبح التفهم الإنسانى لهذه المبادئ كما يقتضيه المنهج فى الفقرة السابقة ، أحد العوامل المهمة فى تقرير حياة المجتمع ، أى أحد الجلود ، المباشرة التى يتعمدها الله فى حكم البشر .

ولا يستطيع المفكر الاجتماعى المسلم أن يرسم صورة مثالية للمجتمع الإنسانى على النحو الذى رسمه المفكرون الغربيون فى نظرياتهم النيابية ، فمثل هذه المحاولة تؤدي حتماً إلى تجاهل حكم الله . ولا يفترض فى المفكر المسلم أن يفعل أكثر من التحرر عن القوى المسيطرة على المجتمع الإنسانى وأن يصل من تحرره هذا إلى معرفة الحكمة التى تتضمنها تعاليم القرآن الكريم ومبادئه . وتكون مهمته الثانية ترجمة هذه المبادئ إلى قواعد عملية عن طريق الاجتهاد لتطبيقها فى المجتمع . ولا يستطيع المفكر الاجتماعى المسلم أيضاً أن يحصر اهتمامه فى « مدينة » أو « امبراطورية » أو « دولة قومية » ، إذا أن ملكوت الله لا يمكن تحديده على هذا النحو . فالله سبحانه وتعالى يحكم فى الواقع كل شئ ، وليس المفكر المسلم والمجتمع الذى يعيش فيه إلا جزءاً من هذا الكل . وحكم الله للبشر لا يعنى « حكومة معينة » للجميع كما يفترض بعض الأديان الأخرى ، حيث يتحتم على كل فرد فيها أن يتبع طريقة واحدة معينة فى الحياة ، ولكن حكم الله ملكوت موجود منذ الأزل وبقى إلى أن يشاء الله ، ومن المجتمعات من جاءها هدى من الله خير مما جاء غيره ، والتاريخ واختلاف الأمم مصادر فى غاية الأهمية لإدراك الحكمة فى مبادئ القرآن الكريم .

وتؤدي دراسة الاختلاف بين الأمم إلى المزيد من المعرفة التى تعبّر أساسية فى معرفة الله وتفهم الحكمة فى القرآن الكريم . لكن حكم الله بكما هو مفهوم فى الإسلام يولد شعوراً من الانسحاب الصادق إلى المجتمع البشرى كله . وقد وردت عبارة « يا أيها الناس » التى جاءت فى الآية الكريمة قبل قليل فى أماكن عدة فى القرآن الكريم ، وهى مخاطبة الناس كافة . وكذلك يوجه المفكر الاجتماعى المسلم خطابه بنفس الأسلوب لا إلى مجتمعه وحده ، أو إلى مجتمع معين ، بل إلى الناس

جميعاً ، إذ على الرغم من إدراكه لما بين المجتمعات من تباين واختلاف . ولوجود عدد كبير من هذه المجتمعات ، فانه أكثر إدراكاً وأكثر وعياً بوجود حكم الله الحقيقي على الناس جميعاً . وهكذا يتحد الجنس البشرى فى مفهوم العالم المسلم دون أن يكون منظماً فى تنظيم اتحادى إنسانى . فبالرغم من وجود الاختلاف بين الناس إلا أن الوحدة قائمة فى ظل الله تعالى ، ولذلك لا يرى العالم المسلم أى ضرورة لتوحيد أنماط الحياة بين الأمم جميعاً تحت سيطرة تنظيم إنسانى واحد .

وفى هذه المناسبة ، لعل من المفيد أن نذكر غاية الاسلام الكبرى بالإنسان الفرد ، وقد تولينا دراستها فى الفصول السابقة فى كتابات الأمام الغزالى . فالفرد وحده مسئول عن مصيره فى نموه ، ومسئوليته هذه مسئولية بيته وبين الله تعالى مباشرة . فالمجتمع غير مسئول مسئولية نهائية عن مصير الفرد . وتتوقف درجة خضوع الفرد للمجتمع وتأثره به فى نموه على درجة تفهمه ومستواه فى المعرفة . فحرية الانسان كما شرحناها فى هذا الكتاب لا يضمنها المجتمع . وإنما يضمنها مستوى المعرفة التى حققها الانسان فى نفسه . وبعض المجتمعات خير من بعضها فى نمو معرفة الانسان ، ولكن الانسان الحر ليس ثمرة مجتمع معين وإن كان بعض المجتمعات خير من بعضها فى تهيئة الظروف الصالحة لهذه الحرية ولتتميتها . فالمجتمع شرط من الشروط ، أو بعبارة أخرى واحد من « جنود » الله الكثيرة الفعالة فى مصير الانسان . ومن هنا كان الانسان فوق البيئة وفوق المجتمع فى الوصول إلى مستوى الحرية . فحرية هى ثمرة جهاده هو بالرغم من كل ما يحيط به من مؤثرات .

ولذا ميزنا الاسلام بخصائص تميزه عن غيره من الأديان ، فإن من أهم هذه الخصائص ما يمكن أن نسميه « حكم الانسان الذاتى » ، لنفسه من ناحية ، وحكم الله الحقيقي للمجتمع الانسانى كله دون أن يمثل ساطانه تعالى أى منظمة إنسانية خاصة .

وبعد هذه الملاحظات العامة نعود إلى الغزالي متذكّرين أن المبادئ التي ذكرناها تسيطر على تفكيره كعالم مسلم .

ويبرز الغزالي من « جنود » الله بالنسبة إلى وحدة الجنس البشري الحقيقة الواقعة بأنه لا توجد منطقة جغرافية واحدة قادرة على الاكتفاء الذاتي من الناحية الاقتصادية . فالحقيقة أنه لا يوجد إقليم جغرافي واحد تتوافر فيه جميع الشروط اللازمة لنمو جميع المنتجات الغذائية ، ووجود حاجات الإنسان الأخرى دليل على حكمة الخالق الذي أرغم الناس من جميع البلاد المختلفة على احتياج بعضهم البعض . فالتواكل الاقتصادي الحتمي بين مختلف أمم العالم ، وسعى الناس جميعاً لسد حاجات ما تولد فيهم من رغبات نتيجة الشهوات والغضب وحب السيادة الموجودة في طبيعة كل منهم ، وسعيهم جميعاً لضمان دوام وجودهم وكاله وتجميع ما يتوهمون أنه يضمن ذلك ، كل هذه هي من بعض « جنود » الله التي تفرض الوحدة الانسانية حوفى هذا يقول الغزالي

« اعلم أن هذه الأطعمة كلها لا توجد في كل مكان . بل لها شروط مخصوصة لأجلها ، توجد في بعض الأماكن دون بعض . والناس منتشرون على وجه الأرض ، وقد تبعد عنهم الأطعمة ويحول بينهم وبينها البحار والبراري . فانظر كيف سخر الله تعالى التجار ، وسلط عليهم ، حرص حب المال ، وشهوة الربح ، مع أنهم لا يغيثهم في غالب الأمر شيء ، بل يجمعون ، فيما أن تغرق بها السفن ، أو تنهبها قطاع الطريق ، أو يموتوا في بعض البلاد فيأخذها السلاطين . وأحسن أحوالهم أن يأخذها ورثتهم وهم أشد أعدائهم لو عرفوا . فانظر كيف سلط الله الجهل ، والغفلة عليهم ، حتى يقاسوا الشدائد في طلب الربح ، ويركبوا الأخطار . ويغرروا بالآرواح في ركوب البحر ، فيحملون الأطعمة ، وأنواع الحوائج من أقصى الشرق والغرب إليك .

« وانظر كيف علمهم الله تعالى صناعة السفن ، وكيفية الركوب فيها .

وانظر كيف خلق الحيوانات، وسخرها للركوب والعمل في البرارى.
وانظر إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى الفرس كيف امتازت بسرعة
الحركة ، وإلى الحمار كيف جعل صبوراً على التعب، وإلى الجمال كيف
تقطع البرارى وتطوى المراحل تحت الأعباء الثقيلة على الجوع والعطش.
وانظر كيف يسيرهم الله تعالى بواسطة السفن والحيوانات فى البر
والبحر ليحملوا إليك الأطعمة وسائر الخوائج .

« وتأمل ما تحتاج إليه الحيوانات من أسبابها وأدواتها ، وعلفها ،
وما تحتاج إليه السفن ، فقد خلق الله تعالى جميع ذلك إلى حد الحاجة
وفوق الحاجة ، وإحصاء ذلك غير ممكن ، ويتبادى ذلك إلى أمور
خارجة عن الحصر ، نرى تركها طلباً للإيجاز . » (١)

ويمضى الغزالي بعد ذلك فيناقش المتاعب التى تحتل فى إعداد الأطعمة
وأصلاحها ؛ ليصل من ذلك إلى ضرورة التواكل بين الناس وإلى وحدة الهدف
فى جميع المهن والحرف الإنسانية . فهو يدرس بالتفصيل حالة رقيق واحد من
الخبز وما يتطلبه إعداده من عمل وعناء ، منذ اللحظة التى تبذر فيها حبة القمح ،
إلى أن يصبح الرقيق جاهزاً للأكل كمثل على هذا التواكل ، فيقول :

« فتأمل عدد هذه الأفعال التى ذكرناها ، ومالم نذكره ، وعدد
الأشخاص القائمين بها ، وعدد الآلات التى يحتاج إليها من الحديد
والخشب والحجر وغيره ، وانظر إلى أعمال الصناع فى إصلاح
الآلات الحارثة ، والطحن والخبز من نجار وحداد وغيرهما ، وانظر
إلى حاجة الحداد إلى الحديد والرصاص والنحاس وانظر كيف خلق
الله تعالى الجبال ، والأحجار والمعادن وكيف جعل الأرض قطعاً
متجاورات مختلفة . فإن فتشت علبت أن رقيقاً واحداً لا يستدير
بحيث يصلح لأكله يامسكين ، مالم يعمل عليه أكثر من ألف
صانع (٢)

(١) الأحياء — كتاب الصبر والشكر ص ٢٢٧

(٢) » » » » ص ٢٢٧

ولكن رغيغ الحبز ، ليس مجرد ثمرة إنسانية . فأتاجه يفترض وحدة الوجود كله ويعبر عنه . ولهذا نراه يمضى قائلا على الفور

« فابتدىء من الملك الذى يزجى السحاب ، لينزل الماء ، إلى آخر الأعمال من جهة الملائكة ، حتى تنتهى التوبة إلى عمل الإنسان ، فإذا استدار الرغيغ ، طلبه قريب من سبعة آلاف صانع ، كل صانع أصل من أصول الصنائع التى بها تتم مصلحة الخلق ، . (١)

، ولكن هذه الشروط التى تفرض التوا كل بين قوى الطبيعة وبين الناس . ليست كافية لتأمين متطلبات الجنس البشرى ، ولذا نراه يقول

« واعلم أن هؤلاء الصناع المصلحين للأطعمة ، لو تفرقت أراؤهم وتنافرت . طباعهم ، تنافر طباع الوحش ، لتبددوا وتباعدوا ، ولم ينتفع بعضهم ببعض . بل كانوا كالوحوش لا يحويهم مكان واحد ، ولا يجمعهم غرض واحد . فانظر كيف ألف الله بين قلوبهم ، وسلط الأنس والمحبة عليهم بقوله تعالى (لو انفقنا ما فى الأرض جميعا ما ألقت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم) [٢] فلاجل الألفة ، وتعارف الأرواح اجتمعوا ، واتلفوا ، وبناوا المدن والبلاد وربوا المساكن . والدور متقاربة ، متجاورة ، وربوا الأسواق والخانات ، وسائر أصناف البقاع مما يطول احصاؤه .

« ثم هذه المحبة تزول بأغراض يتزاحون عليها ، ويتنافسون فيها ، ففى جبهة الإنسان ، الغيظ والحسد والمنافسة ، وذلك مما يؤدى إلى القتائل والتنافر ، فانظر كيف سلط الله تعالى السلاطين ، وأمدهم بالقوة والعدة والأسباب ، وألقى رعبهم فى قلوب الرعايا حتى أذعنوا لهم طوعا وكرها . وكيف هدى السلاطين إلى طريق اصلاح البلاد»

(١) الأحياء — كتاب الصبر والفكر ص ٢٢٠٥ .

(٢) سورة الانفال — آية ٦٣

حتى رتبوا أجزاء البلد كأنها أجزاء شخص واحد . تتعاون على غرض واحد، ينتفع البعض منها البعض ، فرتبوا الرؤساء والقضاة، والسجن ، وزعماء الأسواق ، واضطروا الخلق إلى قانون العدل ، والزموهم التمساع والتعاون، حتى صار الحداد ينتفع بالقصاب والخباز، وسائر أهل البلد ، وكلهم ينتفعون بالحداد . وينتفع كل واحد بكل واحد بسبب ترتيبهم، واجتماعهم، وانضباطهم، تحت ترتيب السلطان وجمعه، كما يتعاون جميع أعضاء البدن ، وينتفع بعضها ببعض (١) .

ثم يشرح في فقرة قصيرة ، الحركة في عملية متكاملة تضمن حياة البشر وتدل على رحمته تعالى ، فيقول :

« فالخباز يخبز العجين ، والطحان يصلح الحب بالطحن ، والحراث يصلحه بالحصاد ، والحداد يصلح آلات الحراث، والنجار يصلح آلات الحداد ، وكذا جميع أرباب الصناعات المصلحين لآلات الأظعمة .

« والسلطان يصلح الصناع ، والأنبياء يصلحون العلماء الذين هم وراثتهم والعلماء يصلحون السلاطين ، والملائكة يصلحون الأنبياء ، إلى أن ينتهي إلى الحضرة الربوبية التي هي ينبوع كل نظام ، ومطلع كل حسن وجمال، ومنشأ كل ترتيب وتأليف. وكل ذلك نعم من رب الأرباب، وسبب من الأسباب (٢) » .

ولكل أمة عبر التاريخ أو لكل عقيدة مذهبية (أيديولوجية) إذا آثرنا استخدام التعبير العصري الحديث، أجلبها المحدد تؤدي فيه غرضا معينا في تاريخ الإنسانية . قال تعالى ... « ولكل أمة أجل ، فإذا جاء أجلهم ، لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (٣) » .

ولعل من حسن حظنا أن الغزالي يقدم لنا قائمة بالمعاني المتعددة لعبارة

(١) الاحياء — كتاب الصبر والفكر ص ٢٢٧٦ — ٢٢٧٧

(٢) » » » » » ص ٢٧٧

(٣) سورة الأعراف — الآية ٣٤ .

الأمة . وقد جرت العادة في العصر الحديث على استعمال هذا التعبير كترجمة للتعبير عن « حياة وولاء الناس الذين يقيمون في بلاد محددة » في المفهوم الغربي . لكن الغالب على معنى « الأمة » كما تشير الفقرة التالية من الغزالي هو « نمط في الحياة » أو « فلسفة في الحياة » ، فهو يقول

« وأما الأمة فتطلق على ثمانية أوجه : (١) الأمة ، الجماعة ، كقوله تعالى (وجد عليه أمة من الناس يسقون) (١) . (٢) واتباع الأنبياء ، كقولك نحن في أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، (٣) رجل جامع للخير يقتدى به كقوله تعالى (إن إبراهيم كان أمة قانتا لله) (٢) ، و (٤) الأمة الدين كقوله عز وجل «إنا وجدنا آباءنا على أمة» (٣) و (٥) الأمة الحين والزمان ، كقوله عز وجل (إلى أمة معدودة) (٤) وقوله عز وجل (وادكر بعد أمة) (٥) . و(٦) والأمة ، القامة . يقال فلان حسن الأمة أى القامة و(٧) والأمة ، رجل مقصود بدين لا يشركه فيه أحد ، قال صلى الله عليه وسلم (يبعث زيد بن عمرو بن نفيل أمة وحده) و(٨) الأمة الأم ويقال ، هذه أمة زيد ، أى أم زيد . (٦)

(١) سورة التمس — الآية ٢٣

(٢) سورة النحل — الآية ١٢٠

(٣) سورة الزخرف — الآية ٢٢

(٤) سورة هود — الآية ٨

(٥) سورة يوسف — الآية ٤٥

(٦) الأحياء — كتاب اسرار تلاوة القرآن ص ٥٣٠

ذيل ...

أصول المجتمع الإنساني وتطوره

أو

حقيقة الدنيا في نفسها وأشغالها التي استغرقت همم الخلق حتى انستهم
أنفسهم وخالقهم ومصدرهم وموردهم

﴿ من كتاب « ذم الدنيا » من أحياء علوم الدين ﴾

للإمام الغزالي

أعلم أن الدنيا عبارة عن أعيان موجودة ، للإنسان فيها حظ ، وله في إصلاحها شغل ، فهذه ثلاثة أمور قد يظن أن الدنيا عبارة عن آحادها ، وليس كذلك .

أما الأعيان الموجودة التي الدنيا عبارة عنها ، فهي الأرض وما عليها ، قال الله تعالى (إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا) فالأرض خراش للآدميين ومهاد ، ومسكن ، ومستقر . وما عليها لهم ملابس ، ومطعم ، ومشرب ، ومتكح . ويجمع ما على الأرض ثلاثة أقسام : المعادن ، والنبات ، والحيوان . أما النبات ، فيطلبه الأدنى للاقتيات والتداوى . وأما المعادن ، فيطلبها للآلات والأواني ، كالنحاس والرصاص ، والنقد كالذهب والفضة ، وغير ذلك من المقاصد : وأما الحيوان ، فيقسم إلى الإنسان ، والبهائم . أما البهائم ، فيطلب منها لحومها للأكل ، وظهورها للتراكب والزينة ، وأما الإنسان فقد يطلب الأدنى أن يملك أبدان الناس ليستخدمهم ويسخرهم كالغلمان ، أو ليستمع بهم كالجواري والذسوان . ويطلب قلوب الناس ليملكها ، بأن يغرس فيها التعظيم والأكرام وهو الذي يعبر عنه بالجاء ، إذ معنى الجاء ملك قلوب الآدميين . فهذه هي الأعيان التي يعبر عنها بالدنيا ، وقد جمعها الله تعالى في قوله (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين) وهذا من الآنس (والقطاير المقنطرة من الذهب والفضة) وهذا من الجواهر والمعادن وفيه تنبيه على غيرها من اللآلئ والياقيات ، وغيرها (والحيل المسمومة والأنعام) وهي البهائم والحيوانات (والحرث) وهو النبات والزرع .

فهذه هي أعيان الدنيا . إلا أن لها مع العبد علاقتين ، علاقته مع القلب وهو حبة لها وحظه منها ، وانصراف همه إليها حتى يصير قلبه كالعبد . أو الحب المستتر بالدنيا . ويدخل في هذه العلاقة جميع صفات القلب المتعلقة بالدنيا ، كالسكب ، والغل ، والحسد والرياء ، والسمعة وسوء الظن ، والمداهنة ، وحب الثناء ، وحب التكاثر والتفاخر ، وهي هي الدنيا الباطنة . وأما الظاهرة فهي الأعيان التي ذكرناها ، العلاقة الثانية مع البدن ، وهو اشتغاله بإصلاح هذه الأعيان ، لتصلح لحظوظه

وحظوظ غيره ، وهى جملة الصناعات والحرف التى الخلق مشغولون بها . والخلق إنما نسوا أنفسهم ، وآبهم ، ومنقلبهم بالدنيا ، لهاتين العلاقتين ، علاقة القلب بالحب ، وعلاقة البدن بالشغل . ولو عرف نفسه ، وعرف ربه ، وعرف حكمة الدنيا وسرها علم أن هذه الأعيان التى سميناها دنيا ، لم تخلق إلا لعلف الدابة التى يسير بها إلى الله تعالى ، وأغنى بالدابة البدن ، فإنه لا يبقى إلا بمطعم ، ومشرب وملبس ، ومسكن . كما لا يبقى الجمل فى طريق الحج إلا بعلف ، وماء ، وجلال .

ومثال العبد فى الدنيا فى نسيانه نفسه ومقصده ، مثال الحاج الذى يقف فى منازل الطريق ، ولا يزال يعلف الناقة ، ويتعدها ، وينظفها ، ويكسوها ألوان الثياب ، ويحمل إليها أنواع الحشيش ، ويرد لها الماء بالثلج ، حتى تفوته القافلة ، وهو غافل عن الحج وعن مرور القافلة ، وعن بقائه فى البادية فريسة للسباع وهو وناقته . والحاج البصير لا يهتم من أمر الجمل إلا القدر الذى يقوى به على المشى ، فيتعده وقلبه إلى الكعبة والحج . وإنما يلتفت إلى الناقة بقدر الضرورة . فكذلك البصير فى السفر الآخرة ، لا يشتغل بتعهد البدن إلا بالضرورة ، كما لا يدخل بيت الماء إلا بالضرورة . ولا فرق بين إدخال الطعام فى البطن وبين إخراجها من البطن ، فى أن كل واحد منهما ضرورة البدن ، ومن همته ما يدخل بطنه فقيمه ما يخرج منها . وأكثر ما شغل الناس عن الله تعالى هو البطن . فإن القوت ضرورى وأمر المسكن والملبس أهون . ولو عرفوا سبب الحاجة إلى هذه الأمور ، واقتصروا عليه لم تستغرقهم أشغال الدنيا . وإنما استغرقهم لجهلهم بالدنيا وحكمتها ، وحظوظهم منها . ولكنهم جهلوا وغفلوا ، وتتابعت أشغال الدنيا عليهم . واتصل بعضها ببعض ، وتداعت إلى غير نهاية محدودة ، فتأهوا فى كثرة الأشغال ، ونسوا مقاصدها . ونحن نذكر تفاصيل أشغال الدنيا ، وكيفية حدوث الحاجة إليها ، وكيفية غلط الناس فى مقصدها ، حتى تتضح لك أشغال الدنيا كيف صرفت الخلق عن الله تعالى ، وكيف أنستهم عاقبة أمورهم فنقول .

الأشغال الدنيوية هى الحرف ، والصناعات ، والأعمال التى ترى الخلق منكبين عليها وسبب كثرة الأشغال ، هو أن الإنسان مضطر إلى ثلاث ، القوت ،

والمسكن، والملبس فالقوت للغذاء والبقاء، والملبس لدفع الحر والبرد، والمسكن لدفع الحرو والبرد ولدفع أسباب الهلاك عن الأهل والمال. ولم يخلق الله القوت، والمسكن، والملبس، مصلحا بحيث يستغنى عن صنعة الإنسان فيه. نعم خلق ذلك للبهائم، فإن النبات يغذى الحيوان من غير طبخ، والحر والبرد لا يؤثر في بدنه، فيستغنى عن البناء، ويقنع بالصحراء، ولباسها شعورها وجلودها، فتستغنى عن اللباس، والإنسان ليس كذلك، فحدثت الحاجة لذلك إلى خمس صناعات، هي أصول الصناعات، وأوائل الأشغال الدنيوية، وهي الفلاحة، والرعاية، والاقتناص. والحياكة، والبناء. أما البناء فلمسكن. والحياكة وما يكتنفها من أمر الغزل والخياطة، فللملبس. والفلاحة للمطعم. والرعاية للوشى. والخليل أيضا للمطعم والمركب. والاقتناص نغنى به تحصيل ما خلقه الله من صيد، أو معدن، أو حشيش، أو حطب. فالفلاح يحصل النباتات. والراعى يحفظ الحيوانات ويستنتجها. والمقنص يحصل ما نبت وتنتج بنفسه من غير صنع آدمى. وكذلك يأخذ من معادن الأرض ما خلق فيها من غير صنعة آدمى. ونغنى بالاقتناص ذلك ويدخل تحته صناعات وأشغال عدة.

ثم هذه الصناعات تفتقر إلى أدوات وآلات، كالحياكة، والفلاحة، والبناء والاقتناص والآلات إنما تؤخذ إما من النبات وهو الأخشاب. أو من المعادن كالخديد والرصاص وغيرهما أو من جلود الحيوانات. فحدثت الحاجة إلى ثلاثة أنواع آخر من الصناعات، التجارة. والحداثة والخرز. وهؤلاء هم عمال الآلات. ونغنى بالتجارة كل عامل في الخشب كيفما كان. وبالحداد كل عامل في الحديد وجواهر المعادن حتى النحاس والأبريز وغيرهما. وغرضنا ذكر الأجناس. فأما آحاد الحرف فكثيرة. وأما الخراز، فنغنى به كل عامل في جلود الحيوانات وأجزائها. فهذه أمهات الصناعات. ثم أن الإنسان خلق بحيث لا يعيش وحده، بل يضطر إلى الاجتماع مع غيره من جنسه وذلك لسيئين، أحدهما: حاجته إلى النسل لبقاء جنس الإنسان ولا يكون ذلك إلا باجتماع الذكر والأنثى وعشرتهم. والثاني التعاون على تهيئة أسباب المطعم والملبس وتربية الولد. فإن الاجتماع يفرض على الولد لاعماله. والواحد لا يشتغل يحفظ الولد وتهيئة أسباب القوت، ثم ليس

يكفيه إجتماع مع الأهل والولد في المنزل ، بل لا يمكنه أن يعيش كذلك مالم يجتمع طائفة كثيرة ، ليتكفل كل واحد بصناعة ، فإن الشخص الواحد كيف يتولى الفلاحة وحده . وهو يحتاج إلى آلاتها ، وتحتاج الآلة إلى حداد ونجار ويحتاج الطعام إلى طحان وخباز . وكذلك كيف يفرد بتحصيل الملابس ، وهو يفتر إلى حراسة القطن ، وآلات الحياكة والخياطة وآلات كثيرة . فذلك امتنع عيش الإنسان وحده ، وحدثت الحاجة إلى الاجتماع . ثم لو اجتمعوا في صحراء مكشوفة ، لتأذوا بالحر والبرد والمطر والصوص فافتقروا إلى أبنية محكمة ، ومنازل يفرد كل أهل بيت به وبما معه من الآلات ، والأثاث ، والمنازل تدفع الحر والبرد والمطر ، وتدفع أذى الجيران من اللصوصية وغيرها . لكن المنازل قد تقصدها جماعة من اللصوص خارج المنازل ، فافتقر أهل المنازل إلى التناصر والتعاون ، والتحصن بسور يحاط بجميع المنازل . فحدثت البلاد لهذه الضرورة .

ثم مهما اجتمع الناس في المنازل والبلاد وتعاملوا ، تولدت بينهم خصومات ، إذ تحدث رياسة ، وولاية للزوج على الزوجة ، وولاية للأبوين على الولد لأنه ضعيف يحتاج إلى قوام به ومهما حصلت الولاية على عاقل أفضى إلى الخصومة ، بخلاف الولاية على البهائم ، إذ ليس لها قوة المخاصمة وإن ظلمت . فأما المرأة فتخاصم الزوج ، والولد يخاصم الأبوين ، هذا في المنزل وأما أهل البلد أيضاً ، فيتعاملون في الحاجات ويتنازعون فيها ، ولو تركوا كذلك لتقاتلوا وهلكوا . وكذلك الرعاة وأرباب الفلاحة ، يتواردون على المراعى ، والأراضى ، والمياه وهي لا تبقى بأغراضهم ، فيتنازعون لا محالة . ثم قد يعجز بعضهم عن الفلاحة والصناعة ، بمعنى ، أو مرض ، أو هرم ، وتعرض عوارض مختلفة ، ولو ترك ضائماً لذلك ، ولو وكل تفقده إلى الجميع لتخاذلوا . ولو خص واحد من غير سبب ينحصر لكان لا يدع له . فحدثت بالضرورة من هذه العوارض الحاصلة بالاجتماع صناعات أخرى ، فمنها صناعة المساحة ، التي بها تعرف مقادير الأرض ، فتمكن القسمة بينهم بالعدل . ومنها صناعة الجندية ، لحراسة البلد بالسيف ، ودفع اللصوص عنهم ، ومنها صناعة الحكم ، والتوصل لفصل الخصومة ، ومنها الحاجة

إلى الفقه ، وهو معرفة القانون الذى يذمى أن يضبط به الخلق ، ويلزموا الوقوف على حدوده ، حتى لا يكثر النزاع ، وهو معرفة حدود الله تعالى فى المعاملات وشروطها . فهذه أمور سياسية لابد منها ولا يشتغل بها إلا مخصوصون بصفات مخصوصة من العلم ، والتميز ، والهداية . وإذا اشتغلوا بها لم يتفرغوا لصناعة أخرى ، ويحتاجون إلى المعاش ، ويحتاج أهل البلد إليهم ، إذ لو اشتغل أهل البلد بالحرب مع الأعداء مثلاً ، تعطلت الصناعات . ولو اشتغل أهل الحرب والصلاح بالصناعات لطالب القوت ، تعطلت البلاد عن الحراس ، واستضر الناس فمست الحاجة إلى أن يصرف إلى معاشهم وأرزاقهم الأموال الضائعة التى لا مالك لها إن كانت ، أو تصرف الغنائم إليهم إن كانت العداوة مع الكفار . فإن كانوا أهل ديانة وورع ، قنعوا بالقليل من أموال المصالح . وإن أرادوا التوسع فتمس الحاجة لا محالة إلى أن يمدهم أهل البلد بأموالهم ، ليدوهم بالحراسة فتحدث الحاجة إلى الخراج . ثم يتولد بسبب الحاجة إلى الخراج الحاجة لصناعات أخرى ، إذ يحتاج إلى من يوظف الخراج بالعدل على الفلاحين وأرباب الأموال ، وهم العمال . وإلى من يستوفى منهم بالرفق وهم الجباة والمتخرجون . وإلى من يجمع عنده ليحفظه إلى وقت التفرقة ، وهم الخزان . وإلى من يفرق عليهم بالعدل ، وهو الفارض للعساكر . وهذه الأعمال لو تولاها عدد لا تجمعهم رابطة ؛ لنخرم النظام ، فتحدث منه الحاجة إلى ملك يدبرهم ، وأمير مطاع يعين لكل عمل شخصاً ، ويختار لكل واحد ما يليق به . ويراعى النصفة فى أخذ الخراج وإعطائه ، واستعمال الجند فى الحرب ، وتوزيع أسلحتهم ، وتعيين جهات الحرب ، ونصب الأمير والقائد على كل طائفة منهم . إلى غير ذلك من صناعات الملك . فيحدث من ذلك بعد الجند الذين هم أهل السلاح ، وبعد الملك . الذى يراقبهم بالعين الكائلة ويدبرهم ، الحاجة إلى الكتاب ، والخزان ، والحساب ، والجباة ، والعمال . ثم هؤلاء أيضاً يحتاجون إلى معيشة . ولا يمكنهم الإشتغال بالحرف ، فتحدث الحاجة إلى مال الفرع مع مال الاصل وهو المسمى فرع الخراج . وعندهذا يكون الناس فى الصناعات ثلاث طوائف ، الفلاحون ، والرعاة ، والمحترفون . والثانية الجندية الحماة بالسيوف ، والثالثة المترددون بين الطائفتين فى الأخذ والعطاء . وهم العمال ، والجباة ، وأمثالهم . فانظر كيف إبتدأ الأمر من حاجة القوت ؛

والملبس ، والمسكن ، وإلى ماذا انتهى . وهكذا أمر الدنيا ، لا يفتح منها باب ، إلا ويفتح بسببه أبواب أخرى . وهكذا تتناهى إلى غير حد محصور ، وكأنها هاوية لا نهاية لعقمها ، من وقع في مهواة منها إلى أخرى ، وهكذا على التوالي .

فهذه هي الحرف والصناعات ، إلا أنها لا تتم إلا بالأموال والآلات ، والمال عبارة من أعيان الأرض وما عليها مما ينتفع به ، وأغلاها الأغذية ، ثم الأمكنة التي يأوى الإنسان إليها وهي الدور ، ثم الأمكنة التي يسعى فيها للتعيش كالحوانيت ، والأسواق ، والمزارع ثم الكسوة ، ثم أثاث البيت وآلاته . ثم الآلات وقد يكون في الآلات ما هو حيوان ، كالكلب آلة الصيد والبقرة آلة الحراثة ، والفرس آلة الركوب في الحرب . ثم يحدث من ذلك حاجة البيع ، فإن الفلاح ربما يسكن قرية ليس فيها آلة الفلاحة ، والحداد والتجار يسكنان قرية لا يمكن فيها الزراعة ، فبالضرورة يحتاج الفلاح إليهما ، ويحتاجان إلى الفلاح . فيحتاج أحدهما أن يبذل ما عنده للآخر ، حتى يأخذ منه غرضه ، وذلك بطريق المعاوضة ، إلا أن التجار مثلا إذا طلب من الفلاح الغذاء بآلته ، ربما لا يحتاج الفلاح في ذلك الوقت إلى آلته فلا يبيعه والفلاح إذا طلب الآلة من التجار بالطعام ، ربما كان عنده طعام في ذلك الوقت ، فلا يحتاج إليه . فتتعود الأغراض ، فاضطروا إلى حانوت يجمع آلة كل صناعة ، ليرصد بها صاحبها أرباب الحاجات . وإلى آليات يجمع إليها ما يحمله الفلاحون ، فيشتره منهم صاحب الآليات ليرصد به أرباب الحاجات ، فظهرت لذلك الأسواق والمخازن ، فيحمل الفلاح الحبوب ، فإذا لم يصادف محتاجا ، باعها بضمن رخيص من الباعة ، فيخزنونها في انتظار أرباب الحاجات طمعا في الربح . وكذلك في جميع الأمثلة والأموال . ثم يحدث لا محالة بين البلاد والقرى تردد ، فيتردد الناس ، يشتررون من القرى لاطعمة ، ومن البلاد الآلات وينقلون ذلك ويتعيشون به ، لتنظم أمور الناس في البلاد بسببهم ، إذ كل بلد ربما لا توجد فيه كل آلة ، وكل قرية لا يوجد فيها كل طعام . فالبعض يحتاج إلى البعض ، فيحوج إلى النقل . فيحدث التجار المتكلفون بالنقل ، وباعثهم عليه حرص جمع المال لا محالة ، فيتعون طول الليل والنهار في الأسفار لغرض غيرهم ، ونصيبهم منها جمع المال الذي يأكله لا محالة غيرهم إما قاطع طريق . وأما سلطان ظالم . ولكن جعل الله تعالى في

غفلتهم وجهلهم نظاما للبلاد ومصلحة للعباد . بل جميع أمور الدين كما انتظمت . بالغفلة وخسة الهمة . ولوعقل الناس وارتفعت همهم لزهدي في الدنيا ، ولو فعلوا ذلك لبطلت المعاش ولو بطلت لهلكوا ، ولهلك الزهاد أيضاً .

ثم هذه الأموال التي تنقل لا يقدر الإنسان على حملها ، فتنحتاج إلى دواب تحملها ، وصاحب المال قد لا تكون له دابة ، فتحدث معاملة بينه وبين مالك الدابة تسمى الاجارة . ويصير الكراء نوعاً من الاكتساب أيضاً : ثم يحدث بسبب البياعات الحاجة إلى التقدين ، فإن من يريد أن يشتري طعاماً بثوب ، فمن أين يدرى المقدار الذي يساويه من الطعام كم هو . والمعاملة تجري في أجناس مختلفة ، كما يباع ثوب بطعام ، وحيوان بثوب ، وهذه أمور لا تتناسب ، فلا بد من حاكم عدل يتوسط بين المتبايعين ، يعدل أحدهما بالآخر ، فيطلب ذلك العدل من أعيان الأموال ، ثم يحتاج إلى مال يطول بقاؤه لأن الحاجة إليه تدوم وأبقى الأموال المعادن ، فاتخذت النقود من الذهب ، والفضة ، والنحاس . ثم مست الحاجة إلى الضرب ، والنقش ، والتقدير ، فمست الحاجة إلى دار الضرب والصارقة . وهكذا تتداعى الأشغال والأعمال بعضها إلى بعض ، حتى انتهت إلى ما تراه .

فهذه أشغال الخلق ، وهي معاشهم . وشيء من هذه الحرف لا يمكن مباشرته إلا بنوع تعلم وتعب في الابتداء . وفي الناس من يغفل عن ذلك في الصبا فلا يشتغل به ، أو يمنعه عنه مانع ، فيبقى عاجزاً عن الاكتساب ، لعجزه عن الحرف . فيحتاج إلى أن يأكل بما يسعى فيه غيره ، فيحدث منه حرفتان خسيستان ، اللصوصية ، والكداية . إذ يجمعها أنهما يأكلان من سعي غيرهما . ثم الناس يحترزون من اللصوص والمكدين ، ويحفظون عنهم أموالهم ، فافتقروا إلى صرف عقولهم في استنباط الحيل والتدابير أما اللصوص ، فمنهم من يطلب أعواناً ، ويكون في يديه شوكة وقوة ، فيجتمعون ويتكاثرون ، ويقطعون الطريق كالأعراب والأكراد . وأما الضعفاء منهم ، فيفزعون إلى الحيل ، إما بالنقب أو التسلق عند انتهاز فرصة الغفلة ، وأما بأن يكون طواراً أو سلالاً ، إلى غير ذلك من أنواع التلصص ، والحادثة بحسب ما تذهجه الأفكار المصروفة إلى استنباطها .

وأما المسكدي ، فانه إذا طلبها سعى فيه غيره ، وقيل له اتعب واعمل كما عمل غيرك فالك البطالة ، فلا يعطى شيئاً . فافتقروا إلى حيلة في استخراج الأموال ، وتمهيد العذر لأنفسهم في البطالة ، فاحتالوا للتعطل بالعجزة ، أما بالحقيقة ، بجماعة يعمون أولادهم وأنفسهم بالحيلة ، ليعذروا بالعمى فيعطون ، وأما بالتعاضد والتفالج ، والتجانن ، والتمارض ، وأظهر ذلك بأنواع من الحيل ، مع بيان أن تلك محنة أصابت من غير استحقاق ، ليكون ذلك سبب الرحمة .

وجماعة يلتمسون أقوالاً وأفعالا ، يتعجب الناس منها ، حتى تبسط قلوبهم عند مشاهدتها فيستخوا برفع اليد عن قليل من المال في حال التعجب ، ثم قد يندم بعد زوال التعجب ، ولا ينفع الندم . وذلك قد يكون بالتمسخر ، والمحاكاة ، والشعبذة ، والأفعال المضحكة ، وقد يكون بالأشعار الغريبة ، والكلام المنثور المسجع ، مع حسن الصوت . والشعر الموزون أشد تأثيراً في النفس ، لاسيما إذا كان فيه تعصب يتعلق بالمذاهب كأشعار مناقب الصحابة وفضائل أهل البيت . أو الذي يحرك داعية العشق من أهل المجانة كصناعة الطبالين في الأسواق وصناعة ما يشبه العوض وليس بعوض ، كبيع التعويذات والحشيش ، الذي يخيل بانه أنها أدوية ، فيخدع بذلك الصبيان والجهال ، وكأصحاب القرعة والفأل من النجمين . ويدخل في هذا الجنس الوعاظ ، والمكدون على رؤس المنابر ، إذا لم يكن وراءهم طائل علمي ، وكان غرضهم استمالة قلوب العوام ، وأخذ أموالهم بأنواع الكدية ، وأنواعها تزيد على ألف نوع وألفين ، وكل ذلك استنبط بدقيق الفكرة لأجل المعيشة .

فهذه هي أشغال الخلق وأعمالهم التي أكبوا عليها ، وجرهم إلى ذلك كله الحاجة إلى القوت والكسوة ، ولكنهم نسوا في أثناء ذلك أنفسهم ، ومقصودهم ، ومنقلبهم ، وما بهم فتاها وضلوا ، وسبق إلى عقولهم الضعيفة بعد أن كدرتها زحمة الاشتغالات بالدنيا ، خيالات فاسدة ، فانقسمت مذاهبهم ، واختلفت آراؤهم على عدة أوجه . فطائفة غلبهم الجهل والغفلة ، فلم تفتح أعينهم للنظر إلى عاقبة أمورهم ، فقالوا المقصود أن نعيش أياما في الدنيا فنجتهد حتى نكسب القوت ، ثم نأكل حتى نقوى على الكسب ، ثم نكسب حتى نأكل فيأكلون ليكسبوا ، ثم يكسبون ليأكلوا . وهذا مذهب الفلاحين والمحترفين ، ومن ليس له

تتعم في الدنيا ، ولا قدم في الدين . فإنه يتعب نهاراً ليأكل ليلاً ، ويأكل ليلاً ليتعب نهاراً وذلك كسير السواني ، فهو سفر لا ينقطع إلا بالموت . وطائفة أخرى زعموا أنهم تفتنوا لأمر ، وأنه ليس المقصود أن يشقى الإنسان بالعمل ولا ينعم في الدنيا ، بل السعادة في أن يقضى وطره من شهوة الدنيا ، وهي شهوة البطن والفرج ، فهؤلاء نسوا أنفسهم ، وصرفوا همهم إلى اتباع النساء ، وجمع لذائذ الأطعمة . يأكلون كما تأكل الأنعام ، ويظنون أنهم إذا نالوا ذلك فقد أدركوا غاية السعادة فيشغلهم ذلك عن الله تعالى وعن اليوم الآخر . وطائفة ظنوا أن السعادة في كثرة المال ، والاستغناء بكثرة الكنوز فأسهبوا ليلهم ، وأتعبوا نهار في الجمع ، فهم يتعبون في الأسفار طول الليل والنهار ، ويترددون في الأعمال الشاقة ، ويكتسبون ويجمعون ، ولا يأكلون إلا قدر الضرورة ، شعاً وبخلاً عليها أن تنقص ، وهذه لذتهم ، وفي ذلك ذأبهم وحركتهم ، إلى أن يدركهم الموت فيبقى تحت الأرض أو يظفر به من يأكله في الشهوات واللذات . فيكون للجامع تبعه وباله ، وللأكل لذته . ثم الذين يجمعون ينظرون إلى أمثال ذلك ولا يعتبرون . وطائفة ظنوا أن السعادة في حسن الاسم ، وانطلاق الألسنة بالثناء ، والمدح بالتجمل والمروءة ، فهؤلاء يتعبون في كسب المعاش ، ويضيقون على أنفسهم في المطعم والمشرب ، ويصرفون جميع ما لهم إلى الملابس الحسنة ، والدواب النفيسة . وبزخرفون أبواب الدور ، وما يقع عليها أبصار الناس ، حتى يقال أنه غنى ، وأنه ذو ثروة ، ويظنون أن ذلك هي السعادة فهمتهم في نهارهم وليلهم ؛ في تعبد موقع نظر الناس ، وطائفة أخرى ظنوا أن السعادة في الجاه والكرامة بين الناس ، وانقياد الخلق بالتواضع والتوقير ، فصرفوا همهم إلى استجرار الناس إلى الطاعة بطلب الولايات ، وتقليد الأعمال السلطانية ، لينفذ أمرهم بها على طائفة من الناس ، ويرون أنهم إذا اتسعت ولايتهم وانقادت لهم رعاياهم ، فقد سعدوا سعادة عظيمة وأن ذلك غاية المطلب . وهذا أغلب الشهوات على قلوب الغافلين من الناس ، فهؤلاء شغلهم حب تواضع الناس لهم عن التواضع لله ، وعن عبادته ، وعن التفكير في آخرتهم ومعادهم .

ووراء هؤلاء طوائف يطول حصرها ، تزيد على نيف وسبعين فرقة ، كلهم ضلوا وأضلوا عن سواء السبيل . وإنما جرمهم إلى جميع ذلك حاجة المطعم والملبس .

والمسكن ، ونسوا ما تراد له هذه الأمور الثلاثة ، والقدر الذى يكفى منها ، وانجرت بهم أوائل أسبابها إلى أواخرها ، وتداعى بهم ذلك إلى مهاول لم يمكنهم الرقى منها .

فن عرف وجه الحاجة إلى هذه الأسباب والأشغال ، وعرف غاية المقصود منها ، فلا يخوض فى شغل وحرقة وعمل ، إلا وهو عالم بمقصوده ، وعالم بحظه ونصيبه منه ، وأن غاية مقصوده تعهد بدنه بالقوت والكسوة حتى لا يهلك . وذلك أن سلك فيه سبيل التقليل اندفعت الأشغال عنه ، وفرغ القلب ، وغلب عليه ذكر الآخرة ، وانصرفت الهمة إلى الاستعداد له . وإن تعدى به قدر الضرورة ، كثرت الأشغال ، وتداعى البعض إلى البعض وتسلسل إلى غير نهاية . فتتشعب به الهموم . ومن تشعبت به الهموم فى أودية الدنيا ، فلا يبالى الله فى أى واد أهلكه منها . فهذا شأن المهملين فى أشغال الدنيا .

وتنبه لذلك طائفة ، فأعرضوا عن الدنيا ، فسدّم الشيطان ، ولم يتركهم ، وأضلهم فى الأعراض أيضاً ، حتى انقسموا إلى طوائف ، فظنت طائفة أن الدنيا دار بلاء ومحنة ، والآخرة دار سعادة لكل من وصل إليها ، سواء تعبد فى الدنيا أو لم يتعبد ، فأروا أن الصواب فى أن يقتلوا أنفسهم ، للخلاص من محنة الدنيا ، وإليه ذهب طوائف من العباد من أهل الهند ، فهم يتجهمون على النار ، ويقتلون أنفسهم بالإحراق ، ويظنون أن ذلك خلاص لهم من محن الدنيا .

وظنت طائفة أخرى أن القتل لا يخلص ، بل لابد أولاً من إماتة الصفات البشرية وقطعها عن النفس بالسكينة ، وأن السعادة فى قطع الشهوة والغضب ، ثم أقبلوا على المجاهدة وشدّدوا على أنفسهم ، حتى هلك بعضهم بشدة الرياضة ، وبعضهم فسد عقله وجن ، وبعضهم مرض وانسد عليه الطريق فى العبادة ، وبعضهم عجز عن قمع الصفات بالسكينة ، فظن أن ما كلفه الشرع محال ، وأن الشرع تليس لا أصل له ، فوقع فى الإلحاد . وظهر لبعضهم أن هذا التعب كله لله ، وأن الله تعالى مستغن عن عبادة العباد ، لا ينقصه عصيان عاص ، ولا تزيده عبادة متعبد . فعادوا إلى الشهوات ، وسلكوا مسلك الإباحة ، وطروا بساط الشرع والأحكام ، وزعموا أن ذلك من صفاء توحيدهم ، حيث اعتقدوا أن الله مستغن عن عبادة العباد ، وظن طائفة أن المقصود من العبادات المجاهدة ،

حتى يصل العبد بها إلى معرفة الله تعالى ، فإذا حصلت المعرفة فقد وصل ، وبعد الوصول يستغنى عن الوسيلة والحيلة ، فتركوا السعي والعبادة ، وزعموا أنه ارتفع محلهم في معرفة الله سبحانه عن أن يمتنعوا بالتكاليف ، وإنما التكليف على عوام الخلق . ووراء هذا مذاهب باطلة ، وضلالات هائلة ، يطول احصاؤها إلى ما يبلغ نيفا وسبعين فرقة . وإنما التاجي منها فرقة واحدة ، وهي السالكة ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، وهو أن لا يترك الدنيا بالسكينة . ولا يجمع الشهوات بالسكينة . أما الدنيا . فيأخذ منها قدر الزاد . وأما الشهوات ، فيقمع منها ما يخرج عن طاعة الشرع والعقل . ولا يتبع كل شهوة . ولا يترك كل شهوة . بل يتبع العدل ، ولا يترك كل شيء . ولا يطلب كل شيء من الدنيا . بل يعلم مقصود كل ما خلق من الدنيا ، ويحفظه على حكمة صوده فيأخذ من القوت ما يقوى به البدن على العبادة ومن المسكن ما يحفظ عن اللصوص والحر والبرد ، ومن الكسوة كذلك ، حتى إذا فرغ القلب من شغل البدن . أقبل على الله تعالى بكنهه همته ؛ واشتغل بالذكر والفكر طول العمر ، وبقي ملازما لسياسة الشهوات ، ومراقبا لها حتى لا يجاوز حدود الورع والتقوى . ولا يعلم تفصيل ذلك إلا بالافتداء بالفرقة التاجية وهم الصحابة فإنه عليه السلام لما قال : التاجي منها واحدة ، قالوا يا رسول الله ، ومن هم ؟ قال : أهل السنة والجماعة ، فقيل ومن أهل السنة والجماعة ؟ قال : ما أنا عليه وأصحابي ، وقد كانوا على النهج القصد وعلى السبيل الواضح الذي فصلناه من قبل . فإنهم ما كانوا يأخذون الدنيا للدنيا بل للدين . وما كانوا يترهبون ويهجرون الدنيا بالسكينة ، وما كان لهم في الأمور تفريط ولا إفراط . بل كان أمرهم بين ذلك قواما وذلك هو العدل والوسط بين الطرفين ، وهو أحب الأمور إلى الله تعالى كما سبق ذكره في مواضع ، والله أعلم .

فهرس

١١	مقدمة
	الفصل الأول
٢٧	المبحث عن الحقيقة
	الفصل الثاني
٦٥	والعقل والوحن
	الفصل الثالث
١٠٧	انمو فى الطبعة الانسانية والمعرفة
	الفصل الرابع
١٥٧	مفهوم التوحيد
	الفصل الخامس
٢١٩	الدنيا والمجتمع الانسانى
	ذيل
٢٥٧	أصول المجتمع الانسانى وتطوره

المستشرق
مكتبة الأتباع والمصريين
١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

Bibliotheca Alexandrina



0171518

طبع الغلاف بدار الهندسة للطباعة - ٧١٢٢٢